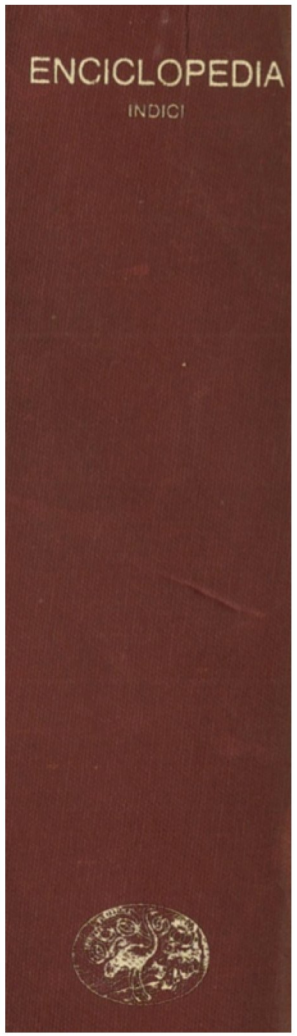


ENCICLOPEDIA EINAUDI [1982]

RELIGIONE

Ugo Fabietti - **RELIGIONE** pag.5

Marc Augé - **CANNIBALISMO** pag.10
DEI pag.17
DIVINO pag.26
EROI pag.32
INIZIAZIONE pag.43
MAGIA pag.53
Vittorio Lantenari - **MESSIA** pag.61
MILLENNIO pag.73
Marc Augé - **PERSONA** pag.83
PURO/IMPURO pag.95
RELIGIONE pag.104
Vittorio Lantenari - **SOGNO/VISIONE** pag.152
Marc Augé - **STREGONERIA** pag.169

Religione

ambiguità
competenza/esecuzione
fonetica
grammatica
lessico
lingua
lingua/parola
linguaggio
metrica
semantica
senso/significato
traduzione
universali/particolari

concetto
esistenza
essere
fenomeno
forma
idea
proposizione e giudizio

analogia e metafora
argomentazione
interpretazione

astratto/concreto
dialettica
identità/differenza
mediazione
opposizione/contraddizione
qualità/quantità
totalità
uno/molti

atti linguistici
dicibile/indicibile
enunciazione
presupposizione e allusione
referente

comunicazione
errore
informazione

decisione
distribuzione statistica
giochi
induzione statistica
probabilità
rappresentazione statistica
teoria/pratica

dato
etica
filosofia/filosofie
ragione
razionale/irrazionale
soggetto/oggetto
uguaglianza
valori
vero/falso
volontà

catastrofi
ciclo
evento
periodizzazione
tempo/temporalità

antico/moderno
calendario
decadenza
escatologia
età mitiche
genesi
passato/presente
progresso/reazione
storia

caos/cosmo
infinito
macrocosmo/**microcosmo**
mondo
natura
osservazione
reale
unità

curve e superfici
geometria e topologia
invariante

alchimia
astrologia
cabala
elementi

esoterico/essoterico

atlante
collezione
documento/monumento
fossile
memoria
rovina/restauro

armi
frontiera
guerra
imperi
nazione
tattica/strategia

deduzione/prova
equivalenza
formalizzazione
logica
possibilità/necessità
referenza/verità
ricorsività

differenziale
funzioni
infinitesimale
locale/globale
sistemi di riferimento
stabilità/instabilità
variazione

analisi/sintesi
anticipazione
ipotesi
matematiche
metodo

funzione
misura
modello
struttura
teoria/modello

alienazione
coscienza/autocoscienza
immaginazione sociale
pace
servo/signore
uomo
utopia

demagogia
discriminazione
repressione
terrore
tolleranza/intolleranza
tortura
violenza

centrato/acentrato
combinatoria
grafo
labirinto
rete

applicazioni
assioma/postulato
continuo/discreto
dipendenza/indipendenza
divisibilità
dualità
insieme
razionale/algebrico/trascendente
simmetria
strutture matematiche
trasformazioni naturali / categorie

caso/probabilità
causa/effetto
certezza/dubbio
coerenza
convenzione
determinato/indeterminato
empiria/esperienza
esperimento
legge
libertà/necessità
metafisica
naturale/artificiale
operatività
paradigma
previsione e possibilità
riduzione
ripetizione
scienza
spiegazione
verificabilità/falsificabilità

abaco
algoritmo
approssimazione
calcolo
numero
zero

categorie/categorizzazione
conoscenza
coppie filosofiche
disciplina/discipline
enciclopedia
innovazione/scoperta
insegnamento
invenzione
rappresentazione
ricerca
sistematica e classificazione

controllo/retroazione
energia
equilibrio/squilibrio
interazione
ordine/disordine
organizzazione
semplice/complesso
sistema
soglia
vincolo

analogico/digitale
automa
intelligenza artificiale
macchina
programma
simulazione
strumento

cervello
comportamento
e condizionamento
controllo sociale
emozione/motivazione
mente

apprendimento
autoregolazione/equilibrazione
cognizione
induzione/deduzione
innato/acquisito
istinto
operazioni
percezione
quoziente intellettuale

astronomia
cosmologie
gravitazione
luce
materia
spazio-tempo

atomo e molecola
conservazione/invarianza
entropia
fisica
forza/campo
moto
particella
plasma
propagazione
quanti
relatività

atmosfera
litosfera
oceani
pianeti
sole
universo

adattamento
evoluzione
mutazione/selezione
polimorfismo
specie

cellula
differenziamento
immunità
individualità biologica
integrazione
invecchiamento
organismo
regolazione
sviluppo e morfogenesi

reversibilità/irreversibilità
stato fisico

catalisi
macromolecole
metabolismo
omeostasi
organico/inorganico
osmosi
vita

eredità
gene
genotipo/fenotipo
razza
sangue

Religione

allegoria
codice
immagine
metafora
segno
significato
simbolo

avanguardia
classico
critica
filologia
letteratura
maniera
poetica
retorica

bello/brutto
creatività
espressione
fantastico
gusto
imitazione
immaginazione
progetto
riproduzione/riproducibilità
sensibilità
spazialità

anthropos
cultura/culture
etnocentrismi
natura/cultura

alfabeto
ascolto
gesto
lettura
luogo comune
orale/scritto
parola
ritmo
scrittura
voce

discorso
finzione
generi
narrazione/narratività
stile
tema/motivo
testo

arti
artigianato
artista
attribuzione
oggetto
produzione artistica

acculturazione
civiltà
futuro
selvaggio/barbaro/civilizzato

armonia
melodia
ritmica/metrica
scala
suono/rumore
tonale/atonale

abbigliamento
canto
corpo
danza
maschera
moda
ornamento
scena

colore
disegno/progetto
visione

escrementi
fertilità
nascita
sensi
sessualità
vecchiaia
vita/morte

educazione
generazioni
infanzia
morte

coltivazione
cultura materiale
industria rurale
materiali
prodotti

amore
desiderio
eros
isteria
pulsione
soma/psiche
sonno/sogno

credenze
dialetto
enigma
fiaba
mostro
popolare
proverbi
tradizioni

cannibalismo
dèi
divino
eroi
iniziazione
magia
messia
millennio
persona
puro/impuro
religione
sogno/visione
stregoneria

angoscia/colpa
castrazione e complesso
censura
identificazione e transfert
inconscio
nevrosi/psicosi
piacere

clinica
cura/normalizzazione
esclusione/integrazione
farmaco/droga
follia/delirio
medicina/medicalizzazione
normale/anormale
salute/malattia
sintomo/diagnosi

fuoco
homo
mano/manufatto
tecnica
utensile

ateo
chierico/laico
chiesa
diavolo
eresia
libertino
libro
peccato
sacro/profano
santità

demoni
divinazione
mito/rito
mythos/logos
origini

agonismo
cerimoniale
festa
feticcio
gioco
lutto
regalità
rito

casta
donna
endogamia/esogamia
famiglia
incesto
maschile/femminile
matrimonio
parentela
totem
uomo/donna

alimentazione
animale
cucina
domesticamento
fame
vegetale

borghesi/borghesia
burocrazia
classi
contadini
ideologia
masse
proletariato
rivoluzione

economia
formazione economico-sociale
lavoro
modo di produzione
proprietà
riproduzione
transizione

caccia/raccolta
dono
eccedente
pastorizia
primitivo
reciprocità/ridistribuzione

consenso/dissenso
egemonia/dittatura
intellettuali
libertà
maggioranza/minoranza
partiti
politica

abbondanza/scarsità
bisogno
consumo
imposta
lusso
oro e argento
pesi e misure
produzione/distribuzione
ricchezza
scambio
spreco

amministrazione
comunità
conflitto
élite
gergo
gruppo
marginalità
opinione
povertà
propaganda
ruolo/status
socializzazione
società
spazio sociale

accumulazione
capitale
crisi
distribuzione
fabbrica
gestione
imperialismo
impresa
mercato
merce
moneta
pianificazione
profitto
rendita
salario
utilità
valore/plusvalore

consuetudine
diritto
giustizia
istituzioni
responsabilità

costituzione
democrazia/dittatura
norma
patto
potere
potere/autorità
pubblico/privato
società civile
stato

abitazione
acqua
ambiente
città
clima
ecumene
insediamento
migrazione
paesaggio
popolazione
regione
risorse
suolo
terra
territorio
villaggio

agricoltura
città/campagna
colonie
commercio
industria
spazio economico
sviluppo/sottosviluppo

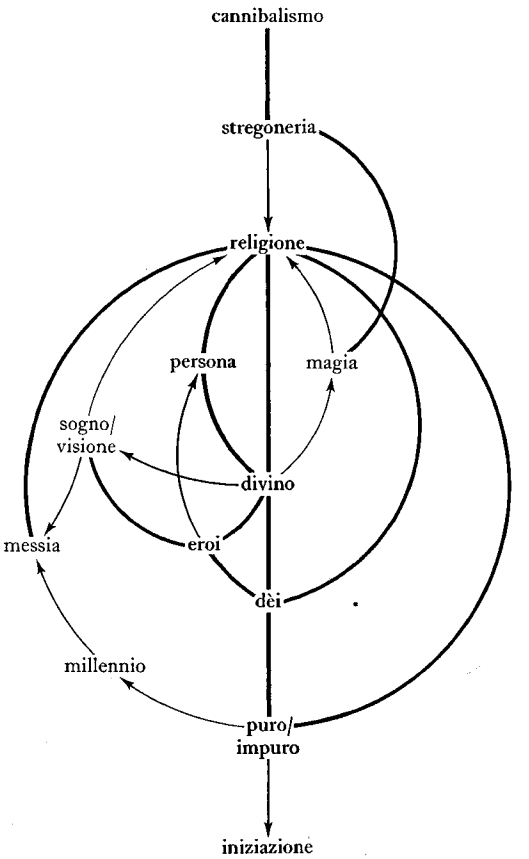
	anthropos	argomentazione	arti	calcolo	capitale	cervello	civiltà	classi	cognizione	combinatoria	comunicazione	concetto	conoscenza	corpo	creatività	cultura mat.
abitazione	2	·	2	·	·	·	4	4	·	·	·	·	·	·	·	5
acqua	·	·	2	·	3	·	3	2	1	·	1	2	·	·	·	4
ambiente	6	3	5	·	6	8	6	5	8	4	8	3	5	4	5	6
città	4	·	7	·	4	·	4	7	·	4	·	·	3	6	·	6
clima	·	·	·	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·	·	·	5
ecumene	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·
insediamento	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	5
migrazione	2	·	·	·	4	·	·	4	2	·	·	·	·	·	·	·
paesaggio	·	·	4	·	·	·	·	3	·	·	1	·	·	2	·	·
popolazione	5	·	3	·	7	5	6	7	5	4	5	3	3	2	·	7
regione	2	·	·	·	4	·	2	·	·	·	·	·	·	2	·	6
risorse	·	·	2	·	9	·	7	5	·	·	5	·	·	·	·	7
suolo	·	·	·	·	4	·	3	3	·	·	3	·	·	·	·	6
terra	4	·	3	2	7	3	4	7	·	·	3	4	4	·	2	7
territorio	3	·	2	·	4	3	4	4	3	·	5	·	·	·	·	5
villaggio	3	·	4	·	2	·	2	7	1	·	·	·	·	·	·	5

	memoria	metodo	modo di produz.	mythos/logos	natura	normale/anormale	orale/scritto	organico/inorgan.	organismo	parentela	politica	probabilità	produzione/distrib.	regione	religione	rito
abitazione	2	·	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·	2	7	·	2
acqua	3	2	3	3	4	·	4	8	5	4	·	·	·	8	3	·
ambiente	5	2	2	4	3	7	4	8	7	3	2	3	6	9	4	2
città	4	2	6	5	3	3	4	·	2	2	4	·	6	8	3	3
clima	2	·	·	·	2	3	·	·	·	·	·	·	·	7	2	·
ecumene	6	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	1	5	·	·
insediamento	·	·	·	·	·	·	·	·	1	·	·	·	·	8	·	2
migrazione	·	·	·	1	·	·	2	·	3	·	·	·	2	7	4	2
paesaggio	5	·	·	2	·	·	·	·	2	2	·	·	·	8	·	·
popolazione	3	·	3	3	·	7	4	4	5	6	5	4	7	9	4	5
regione	2	·	·	·	·	·	·	·	·	3	2	·	6	8	4	·
risorse	·	·	7	·	·	4	·	·	3	5	4	·	6	7	3	3
suolo	·	·	5	·	·	·	·	·	·	2	·	·	2	8	2	·
terra	6	5	7	5	6	·	4	6	4	5	4	·	5	8	6	·
territorio	3	2	6	·	·	3	3	·	2	4	·	2	5	8	4	4
villaggio	2	·	3	·	·	·	2	·	·	5	·	·	5	8	6	4

	dialettica	domesticam.	eccedente	enunciazione	eredità	esoterico/essoter.	evoluzione	filosofia/filosofie	fisica	generazioni	geometria e topol.	giustizia	guerra	homo	inconscio	letteratura	linguaggio	locale/globale	logica	macchina	materia
abitazione	·	3	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	5	·	·	·	·	·	·	·
acqua	3	·	4	·	3	4	3	·	5	·	·	·	2	3	·	·	·	3	4	4	5
ambiente	4	7	5	·	7	2	8	4	5	2	·	5	2	7	5	3	5	·	2	6	1
città	2	4	4	·	2	3	·	4	·	5	·	6	5	3	3	3	1	·	·	2	2
clima	2	·	2	·	4	·	4	·	·	·	·	2	·	4	·	·	·	·	·	1	·
ecumene	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	3	·	·	·	3	·	·	·	·
insediamento	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·
migrazione	2	2	3	·	4	·	4	·	·	·	·	·	2	4	·	·	·	·	·	·	·
paesaggio	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·
popolazione	4	7	6	·	8	1	8	3	·	3	·	4	6	6	6	2	3	3	·	3	3
regione	·	4	5	·	3	·	3	·	·	·	3	·	·	3	·	·	2	·	·	·	2
risorse	4	7	7	·	2	·	6	·	2	·	·	·	3	6	·	·	·	·	·	6	3
suolo	·	2	3	·	·	·	3	·	4	·	·	·	2	3	·	·	·	·	·	·	·
terra	6	5	5	·	3	5	6	4	6	4	·	4	6	4	2	2	·	5	·	4	8
territorio	2	4	6	·	2	·	2	·	·	·	·	·	6	6	4	·	1	2	·	·	·
villaggio	·	4	5	·	·	·	·	·	·	1	·	5	3	3	·	3	·	·	·	·	·

	sacro/profano	segno	sistema	società	soma/psiche	spiegazione	stato	storia	strutture matem.	sviluppo/sottosvil.	tempo/temporalità	teoria/modello	testo	tolleranza/intoll.	tonale/atonale	tradizioni	universo	uomo	visione	vita/morte
abitazione	·	·	·	3	·	·	·	·	·	4	·	·	·	·	·	·	·	2	·	3
acqua	·	2	4	2	·	·	·	2	4	2	2	4	·	·	·	3	7	·	4	3
ambiente	5	3	7	8	5	6	3	4	5	4	5	5	4	·	2	4	5	6	4	5
città	6	4	1	6	5	4	6	6	·	6	5	·	·	4	2	5	4	7	6	·
clima	3	·	3	3	·	2	·	4	·	6	4	2	·	3	·	·	5	2	·	·
ecumene	3	·	·	2	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	5	·	·	3
insediamento	·	·	·	3	·	·	·	·	·	·	·	2	·	·	·	2	2	·	·	3
migrazione	·	·	1	4	·	·	2	·	·	4	·	·	·	·	·	2	2	3	3	·
paesaggio	·	·	·	·	·	·	·	2	·	·	·	·	·	·	2	·	2	·	3	2
popolazione	4	·	6	7	4	4	·	5	3	9	6	·	·	3	3	5	4	6	2	6
regione	4	·	·	4	·	·	·	3	2	5	4	·	2	·	3	3	5	·	·	1
risorse	·	·	4	5	·	2	·	·	·	7	4	·	·	·	·	·	4	2	·	3
suolo	3	·	·	4	·	·	2	·	·	3	2	2	·	·	·	·	·	4	2	4
terra	5	3	5	3	4	7	4	7	5	5	6	6	·	3	·	4	9	6	4	7
territorio	2	3	·	5	·	2	6	·	·	5	2	·	·	2	2	4	3	4	3	4
villaggio	3	2	·	7	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	4	3	4	3	6

	religione	divino	dèi	puro/impuro	persona	eroi	messia	sogno/visione	stregoneria	cannibalismo	millennio	magia	iniziazione
religione	·	5	4	5	5	·	6	·	·	·	2	·	·
divino	4	·	6	2	5	5	·	3	·	1	·	4	·
dèi	4	5	·	4	·	2	·	·	1	1	·	2	·
puro/impuro	6	·	4	·	·	1	3	2	·	·	5	·	4
persona	4	2	·	·	·	·	1	·	2	1	·	·	·
eroi	·	5	5	·	5	·	·	2	·	·	·	1	·
messia	6	·	·	1	3	·	·	·	1	·	·	·	1
sogno/visione	5	·	2	·	·	4	5	·	·	·	2	·	·
stregoneria	5	·	2	·	2	·	·	·	·	4	·	4	·
cannibalismo	·	·	·	1	·	·	·	·	4	·	·	·	·
millennio	2	·	·	·	·	2	5	·	·	·	·	·	·
magia	4	·	1	·	·	·	·	2	2	·	·	·	·
iniziazione	·	·	·	1	·	·	2	·	·	·	·	·	·



Religione

Cannibalismo, Dèi, Divino, Eroi, Iniziazione, Magia, Messia, Millennio, Persona, Puro/impuro, Religione, Sogno/visione, Stregoneria

1. *Il campo religioso.*

Il fenomeno ✦religione✦ appare, anche solo intuitivamente, come un dato caratteristico e fondamentale di ogni forma di esistenza sociale. È questa una considerazione che s'impone persino a chi non sia disposto a rinunziare, neppure per un solo momento, a quel minimo di etnocentrismo sul quale egli fonda la propria certezza religiosa: quella di essere in un rapporto privilegiato coi propri ✦dèi✦ o comunque con le forze ultrasensibili dalle quali egli crede dipendere il proprio destino.

Se il fenomeno religioso possiede anche solo intuitivamente una sua universalità, resta comunque una difficoltà da risolvere, e precisamente quella che consiste nel dover pensare come unitario un fenomeno che, in verità, si presenta come estremamente differenziato nelle sue manifestazioni osservabili empiricamente. Quest'ultimo fatto è ciò che ha spinto parecchi autori a ricercare una definizione della religione attraverso l'impiego di una serie di nozioni le quali servono ora a costituire concettualmente il «fenomeno religione», ora a distinguere quest'ultimo da altre forme di rapporto dell'uomo con il mondo (immaginario) delle forze ultrasensibili. Le nozioni di sacro e profano, le nozioni di ✦magia✦ e di anima, d'✦iniziazione✦ e di divinità, non solo sono servite, al pari di altre, a costituire concettualmente il fenomeno religioso, ma anche a distinguerlo da atteggiamenti mentali che lo studioso occidentale, sia esso filosofo, teologo, psicologo o sociologo, ha giudicato incompatibili con la dimensione religiosa che a lui s'imponeva come «la piú evidente», e cioè quella della propria società.

Oggi va sempre piú affermandosi la prospettiva secondo la quale, almeno dal punto di vista di un'antropologia generale, la ✦religione✦ è una categoria concettuale comprendente fenomeni che di solito vengono considerati appartenenti a forme di atteggiamento radicalmente distinte. La religione cioè non sarebbe qualcosa di nettamente distinguibile da altre forme di pensiero (quali per esempio la ✦magia✦ o la ✦stregoneria✦), ma consterebbe di un sistema di significati veicolati da simboli i quali rinviano ai diversi campi dell'esperienza sociale.

Lo studio antropologico della ✦religione✦ ha cominciato a muoversi in questa direzione con Durkheim, il quale per primo pose il problema dell'efficacia sociale della religione, o meglio, di ciò che egli riteneva rappresentare l'elemento essenziale del fatto religioso: la dimensione del sacro. Benché la tesi di Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) sia opinabile quando si presenta come teoria sull'origine della religione, quando cioè postula l'esistenza di una religione totemica come religione «minima» correlata alla forma di organizzazione sociale «piú semplice» (il clan degli Australiani), resta il fatto che egli è stato il primo a porre in modo esplicito il problema di sapere come si produce l'adesione dei membri di una determinata società a una determinata credenza (religiosa), e ad aver saputo collegare questo problema con quello dell'efficacia del sacro. Durkheim postula infatti l'origine profana del sacro e la natura essenzialmente sociale delle rappresentazioni che rinviano alla nozione di divinità. La religione è per Durkheim una realtà collettiva ed espressiva che, attraverso una serie di atti (per esempio le cerimonie d'iniziazione) o di rappresentazioni rituali di tipo collettivo (la purezza del sacro contrapposta all'impurità del profano), impone le norme della società. Cosí la religione si presenta come un universo composto di atteggiamenti mentali e pratici doppiamente espressivi del sociale, dal momento che essa, attraverso il rito, regola il rapporto tra la sfera del sacro e quella del profano, l'opposizione ✦puro/impuro✦, e dal momento che istituisce, per questa stessa via, un rapporto tra il sociale e il sacro dove quest'ultimo è la proiezione idealizzata del primo.

2. *Religione e sistemi di pensiero.*

Una definizione della ✦religione✦ che ne sottolinei l'origine sociologica e quindi la natura espressiva ha però il non trascurabile difetto di essere comprensiva di livelli simbolici che, a un'analisi piú attenta, sfumano impercettibilmente l'uno nell'altro. È per questa ragione che, allo scopo di definire il fenomeno religioso, Durkheim ha dovuto circoscrivere quest'ultimo negativamente, ossia contrapponendolo «per assenze» ad altri che tuttavia, come si vedrà, si mostrano refrattari a una concezione di essi che li consideri come altrettanti universi simbolici distinti e dotati di una loro «essenza». Nota è per esempio la distinzione che Durkheim opera tra religione e magia, distinzione che si fonda sul carattere moralmente comunitario della prima, mentre la ✦magia✦ si presenta come un rapporto di natura individuale tra il mago (o lo stregone) e le forze della natura che egli cerca di manipolare svelandone le potenzialità. Questa stessa differenza tra magia e religione la si ritroverà anche negli scolari di Durkheim. Mentre ad esempio per quest'ultimo la religione si costituiva come comunione morale (come «chiesa») e la magia si caratterizzava per l'assenza di tale comunione, in Mauss e Hubert (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1902-903) la magia appare come una forma desocializzata di religione, anche se la religione e la magia sembrano possedere caratteristiche analoghe. E difatti non è un caso che sia Durkheim sia i suoi scolari abbiano condotto le loro analisi sulla religione e sulla magia a partire dall'esame di una nozione (quella melanesiana di *mana*) che essi ritenevano essere a fondamento tanto dell'una quanto dell'altra.

Le analisi del fenomeno religioso e di quello magico condotte dalla scuola sociologica francese ebbero il grande merito di mostrare il limite delle teorie evoluzioniste relative al passaggio dalla magia alla religione e da quest'ultima alla scienza. Invece di rappresentare fasi distinte di sviluppo (intellettuale), magia, religione e scienza cominciavano ad essere concepite come tre atteggiamenti

mentali distinti i cui confini tuttavia non erano piú in alcun modo tracciabili in base a criteri di progressiva maturazione delle facoltà intellettive ma anzi (e ciò vale essenzialmente per il raffronto magia/religione), mettevano spesso in gioco le stesse nozioni e le stesse rappresentazioni. La religione e la magia finivano cosí per presentarsi, piú che come due diversi modi di pensare, come due linee di tendenza del pensiero ciascuna delle quali «procede» verso un limite ideale: mentre la religione si costituisce attorno a un ideale collettivo la cui realizzazione comporta, tra gli altri, gli atti rituali della preghiera e del sacrificio, la magia si configura come un complesso di atti rituali illeciti rispetto alle norme socialmente riconosciute e per questo stesso fatto considerati malefici.

L'opposizione sacrificio/maleficio, e quella religione/magia che ad essa corrisponde, sono soltanto opposizioni parziali, poiché tra queste coppie di estremi concettuali esiste un gran numero di rappresentazioni e di comportamenti che cadono al di fuori di qualunque sanzione o approvazione. Atti facoltativi in campo religioso da un lato e atti leciti in campo magico dall'altro rinviano spesso, come notarono giustamente gli scolari di Durkheim, al piano del culto individuale e delle tecniche terapeutiche rispettivamente. Quest'ultimo punto è particolarmente importante perché costituisce, accanto alla critica della teoria evoluzionista del passaggio dalla magia alla religione e da quest'ultima alla scienza, un altro risultato di rilievo della riflessione compiuta dalla scuola sociologica francese su quest'insieme di fenomeni, risultato che consiste nell'aver mostrato come da questa «fluidità di confini» tra la religione da un lato e la magia (o la stregoneria) dall'altro emerga come elemento centrale la nozione di ♦persona♦, nozione che tanto la religione quanto la magia (o la stregoneria) chiamano in causa continuamente.

La tradizione della filosofia laica occidentale ha avuto la tendenza a interpretare il rapporto individuo-religione ora nella prospettiva di un recupero psicologico della totalità (la vita dopo la morte) da parte dell'individuo, ora in una prospettiva psicosociologica e normativa: la ♦religione♦ fa sí che l'individuo, conservando la speranza in una vita futura, sia meglio preparato a sopportare tanto «il disagio della civiltà» quanto l'idea della morte. Questa considerazione del rapporto individuo-religione, oltre che propendere per una concezione di tale rapporto in termini per cosí dire utilitaristici, non si sforza affatto di determinare, se non appunto secondo un finalismo psicologico e sociologico, il nesso che intercorre tra la rappresentazione sociale dell'individuo e la concezione che la religione *produce* dell'individuo stesso. L'analisi della nozione di persona consente in effetti d'intravedere come l'individuo possa essere concepito come una costruzione concettuale differenziale, e come sia a partire dalla considerazione degli elementi che entrano a costituire concettualmente la persona che può intendersi il rapporto dell'individuo con la *sua* religione. Non solo, ma l'esame della concezione che una determinata società e una determinata cultura si fanno dell'individuo consente di vedere una volta di piú come le categorie della religione, della magia e della stessa stregoneria (categorie che sembrano sempre piú avviarsi, almeno dal punto di vista dell'antropologo, verso una dissoluzione concettuale per molti aspetti simile a quella a cui è andata incontro la categoria del

totemismo) siano in larga misura arbitrarie, in quanto hanno molto spesso come referente nozioni e rappresentazioni comuni.

La religione, la magia e la stregoneria mettono infatti in gioco nozioni che rinviano molto spesso a una concezione del mondo complessa ma coerente dove la concezione della persona rappresenta un punto di passaggio obbligato di ogni enunciazione. Religione, magia e stregoneria, o meglio, le nozioni che entro i «campi» cosí nominati operano e che migrano da un campo all'altro, finiscono per configurarsi come gli elementi di veri e propri «sistemi di pensiero» all'interno dei quali ciò che è in gioco non è soltanto il rapporto degli individui o della collettività con gli ♦dèi♦ o con gli ♦eroi♦ di un passato mitico, ma la stessa concezione dei rapporti di forza tra gl'individui, tra questi e la società, e tra quest'ultima e il potere. Religione, magia e stregoneria, tanto nelle rappresentazioni che sono loro proprie quanto negli atti rituali che esse implicano, non fanno riferimento soltanto al rapporto tra l'individuo e le forze ultrasensibili (divine o magiche che siano) ma anche al rapporto tra gli individui e tra questi ultimi e la società.

Quando tuttavia si ricorda che i discorsi religioso o magico vertono anzitutto sulle relazioni e sui rapporti di forza tra individui (o tra gruppi), non si vuole certamente riesumare la vecchia idea di un sociale primitivo indifferenziato dove non esisterebbero alcuna forma d'individualità e nessun concetto dell'identità. La categoria dell'io come entità individuale è presente nella società moderna e industrializzata cosí come nelle società «primitive». Basta d'altronde pensare all'importanza che la coppia ♦sogno/visione♦ riveste presso queste ultime per accorgersi che l'enorme pregnanza di significato che tali fenomeni acquistano in simili società è da mettere in relazione all'individuo in quanto unità psichica distinta dalle altre e posta al centro di una rete di relazioni e di rappresentazioni.

La nozione di ♦persona♦ deve essere infatti intesa qui soprattutto come uno schema, un modello intellettuale che serve a una determinata società e a una determinata cultura per stabilire i termini della soggettività. Cosí, quando alcuni sistemi di rappresentazione o di pensiero analizzano, in Africa come in Sudamerica, le «componenti» della persona, essi fanno emergere «l'ambito di appartenenza» di ciascuna componente, in modo tale che si rende possibile concepire il «sistema delle necessità» che determinano la persona in quanto risultante dell'intreccio di molteplici destini possibili. Numerosi sono i sistemi di pensiero di cui gli antropologi hanno accertato le finalità conoscitive per quanto riguarda la concezione della persona. Quelle delle popolazioni africane di lingua akan, ma anche degli stessi Jivaro ecuadoriani, sono, a questo riguardo, tra le meglio studiate.

I criteri mediante i quali si rende possibile, all'interno di una società e di una cultura date, definire l'identità sociale di un individuo, non riguardano tuttavia solamente i semplici criteri della discendenza. Benché le nozioni relative alla costituzione dell'individuo come persona si riferiscano molto spesso a una serie di «ambiti» a ciascuno dei quali appartiene una componente della persona stessa (anima, sangue, intelligenza, ecc.), ciò che sancisce pubblicamente lo status di un individuo è il meccanismo dell'♦iniziazione♦.

I riti iniziatici costituiscono un fenomeno universale e la loro esistenza è forse la prova piú evidente del fatto che nessuna società considera la definizione di persona come qualcosa di dato una volta per tutte. È molto probabilmente la mancanza di una certezza assoluta relativa al futuro di un'identità individuale quella che spinge molte società a un ripensamento periodico dei rapporti tra le componenti che costituiscono la persona. Ciò è evidente soprattutto in relazione alle fasi attraverso le quali un individuo viene ridefinito periodicamente in rapporto all'evoluzione della sua personalità sessuale. Vi sono delle società presso le quali tale evoluzione avviene mediante iniziazioni che prevedono l'aggregazione degli individui in questione a gruppi all'interno di ognuno dei quali vigono rapporti sociali differenti. Cosí, per esempio, in alcune società organizzate su base lignatica a uno status definito sulla base dell'appartenenza al gruppo di discendenza si affiancano forme di riconoscimento dell'individuo (in quanto personalità sociale) che chiamano in causa il sesso, l'età, le relazioni di alleanza, il raggiungimento di uno status fondato sull'anzianità, e altri ancora. Ad ognuno di questi «passaggi» è l'intera persona che viene ridefinita attraverso una riformulazione delle sue componenti.

Molte delle pratiche eziologiche e terapeutiche in uso presso le popolazioni dell'Africa occidentale fanno riferimento proprio allo status della persona, alla sua individualità come risultante delle relazioni che la situano in rapporto agli altri membri del gruppo. Le società pagane enfatizzano infatti le forze (considerate solitamente come magiche, religiose o stregonesche) che i rapporti sociali veicolano, di modo che ogni alterazione dell'equilibrio fisico o mentale dell'individuo fornisce agli «specialisti» l'occasione per esaminare e ripercorrere i legami che le componenti della persona hanno col mondo delle relazioni sociali dell'individuo in questione. Ma se è cosí è perché si è in presenza di società che mirano ad interpretare gli avvenimenti che, come si è già detto in precedenza, contribuiscono a determinare il destino di un individuo, destino che si costituisce come effetto degli accidenti capaci d'influenzare le «componenti» di una persona. Si tratta dunque di una vera e propria «teoria delle forze» e dei rapporti di forza che fanno riferimento tanto ai concetti e alle nozioni relative alla rappresentazione dell'eredità (biologica e sociale) quanto ai concetti e alle nozioni relative alla sfera della patologia (mentale e fisica). Anche il fenomeno del ◆cannibalismo◆ sembra essere strettamente connesso con la concezione che una determinata società ha delle «componenti» della persona. Al di là della sua effettiva portata in quanto fenomeno «reale» nelle sue varianti rituali, alimentari e «di sopravvivenza», il cannibalismo inteso come pura manifestazione fantasmatica è infatti al centro di una serie di rappresentazioni che rinviano a una filosofia sociale tanto psichica quanto biologica dell'individuo; mentre all'interno di una concezione delle «forze» veicolate dai rapporti sociali esso non manca di manifestare la sua efficacia metaforica sul piano della definizione dei rapporti di potere, tanto all'interno di una stessa società, quanto fra società tra loro diverse. L'utilizzazione del fantasma cannibalico nel quadro della definizione dei rapporti di potere all'interno di una società (per esempio le accuse di cannibalismo a fini stregoneschi e magici) sembra anch'essa perseguire lo stesso obiettivo a cui

spesso mirano, almeno in alcuni contesti etnografici, le teorie delle forze elaborate in sede magica o religiosa, e cioè quello di fornire una definizione dell'ordine del mondo e della società.

Sulla base di queste considerazioni appare effettivamente difficile stabilire delle demarcazioni nette fra rappresentazioni e pratiche magiche da un lato e pratiche e ideologie religiose dall'altro. Persino la distinzione tradizionale tra magia e scienza sembra attenuarsi, o almeno prestarsi a una ridefinizione, di fronte all'esistenza di questi «sistemi di pensiero». Tali sistemi non possono ovviamente aspirare allo stesso statuto di scientificità caratteristico delle ipotesi e delle teorie tipiche del sapere scientifico occidentale e moderno. Ma piú che per una mancanza di coerenza concettuale interna, coerenza che invece questi sistemi di pensiero «primitivi» possiedono al massimo grado, essi si distinguono da quelli scientifici occidentali per il fatto di non rappresentare, contrariamente a questi ultimi, un campo di ricerca, ma piuttosto l'orizzonte concettuale primario entro il quale viene edificata l'intera conoscenza, tanto del mondo fisico (cosmologie) quanto del mondo sociale. Qualunque interrogazione relativa al rapporto magia/scienza deve quindi, alla luce degli studi compiuti sui sistemi di pensiero, abbandonare definitivamente la prospettiva secondo la quale i due termini contrassegnerebbero due tappe distinte dello sviluppo dello spirito umano, e adottare quella, senz'altro piú interessante dal punto di vista di un'antropologia generale, secondo la quale la ◆magia◆ (o la ◆stregoneria◆) e la scienza sarebbero due atteggiamenti mentali distinti ma per molti aspetti simili, e comunque non escludentisi a vicenda, caratteristici del modo di procedere di qualunque pensiero.

3. *Potere degli dèi e potere degli uomini.*

Ritornando al problema della definizione del fenomeno ◆religione◆ in quelle società che a lungo sono state considerate dall'antropologia come società dedite al culto degli idoli e dei feticci, e quindi come società «magiche» contrapposte a quelle «religiose» dove l'idea del ◆divino◆ riveste caratteristiche apparentemente piú simili a quelle che tale idea riveste nelle religioni monoteistiche, si deve notare che non esiste società al cui interno vi sia soluzione di continuità tra i molteplici sistemi simbolici che ne costituiscono la cultura. Il rapporto terapia-religione-potere, come sembra emergere dallo studio dei linguaggi eziologici caratteristici di alcune società dell'Africa occidentale, tende infatti a mostrare come l'ordine del divino, che la nostra tradizione tende ad identificare con le caratteristiche degli ◆dèi◆ ufficialmente e pubblicamente riconosciuti (e approvati, si deve aggiungere) da una determinata società, sia strettamente connesso con l'ordine del cosmo e della natura, con la concezione del mondo e della persona e con il sistema delle «forze» che strutturano il campo del sociale in genere. Agli antropologi, e in larga misura anche agli storici, non è per esempio sfuggito il rapporto tra la dimensione del potere e quella del «sacro» che le società da essi studiate si preoccupano di ribadire continuamente. Certamente mai vi è coin-

cidenza assoluta tra istituzioni politiche e istituzioni religiose, tuttavia non esiste un linguaggio del potere che non rinvii alla dimensione del sacro (e viceversa). L'immagine di un potere «concesso da Dio» o quella, assai simile, di una «monarchia per diritto divino», è ricorrente, come tutti sanno, nella stessa storia europea, dove i rituali d'incoronazione, e la stessa nozione di regalità, si costituiscono intorno alla figura del re come individuo che partecipa tanto del divino (sacro) quanto del profano. Ma questa concezione del re come soggetto sacro rinvia ancora una volta alla nozione di ♦persona♦ cosí come questa si presenta nelle diverse società in possesso di un'istituzione come quella monarchica (o ad essa simile). Incarnando questa duplice natura, che si esprime appunto nell'immagine di un potere «divino», il monarca è portatore di forze contraddittorie ora benefiche ora pericolose, forze che la società e la cultura tendono ad imbrigliare attraverso la ritualizzazione del potere regale, che per l'appunto consiste in una manipolazione (rituale) delle componenti stesse della persona del re.

Ma la figura del re non è la sola a incarnare questa duplice natura (sacra e profana) che le società attribuiscono alla presenza stessa del potere. Figure intermedie tra il mondo sacro degli dèi e quello profano degli uomini, partecipi ora dell'uno ora dell'altro, gli ♦eroi♦ sono il piú delle volte la creazione di un immaginario sociale che fa di questi personaggi l'incarnazione della contraddizione tra l'individuo e la legge. Sia questa la legge della natura, degli dèi o della società, gli eroi, siano essi fondatori, culturali, mitici, epici, tragici o romanzeschi, si oppongono ad essa incarnando l'eterno conflitto tra la libertà (anche creativa) dell'individuo e la costrittività della norma.

La natura allo stesso tempo divina e umana degli eroi è piú immediatamente visibile nel caso degli eroi culturali delle mitologie di tutti i popoli della Terra, eroi che sono responsabili delle acquisizioni fondamentali attraverso le quali è stato possibile agli uomini passare da uno stato di natura a uno stato di cultura. Da questo punto di vista non esiste società senza eroi, figure immaginarie attraverso le quali è possibile pensare, per opposizione, la realtà della legge immanente a ogni ordine sociale. È infatti per questo motivo che il comportamento degli eroi culturali della mitologia è contrario alla legge degli dèi e, allo stesso tempo, creatore di nuove leggi e di nuovi ordini, in questo caso delle leggi e dell'ordine della società. Ma è anche per questo motivo che l'eroe, opponendosi alla legge non umana della natura e a quella soprannaturale degli dèi, provoca al contempo una caduta e una promozione dell'umanità. Caduta da uno stato di purezza originario di immortalità e di assenza di vincoli costrittivi; promozione nel senso di acquisizione di quelle caratteristiche che fanno degli uomini degli esseri «veramente umani»: esseri mortali sottomessi alle leggi che essi stessi si sono dati.

Non a caso dunque la figura dell'eroe culturale costituisce un elemento di primo piano nel simbolismo dei riti d'♦iniziazione♦ di molti popoli. I riti iniziatici sono infatti molto spesso (come nel caso delle popolazioni australiane) una sorta di ricostruzione dell'atto iniziale con cui le potenze soprannaturali (dèi, forze) o gli eroi stessi hanno dato al mondo (naturale, culturale e sociale) il volto che esso attualmente possiede.

Si può sostenere (alla maniera di Eliade) che questa ripetizione della cosmogonia tipica di molti riti iniziatici, questo ritorno alle origini, sia l'atto attraverso il quale la società si rinnova grazie a una ripetizione della storia sacra del gruppo e del mondo in generale. È tuttavia un fatto che le rappresentazioni e le nozioni che gli stessi rituali d'iniziazione mettono in gioco possono essere considerate in una prospettiva diversa (anche se non incompatibile) da quella che interpreta i rituali iniziatici come delle rifondazioni periodiche della società attraverso la morte simbolica degli individui che ne fanno parte e la rinascita di essi a una nuova condizione, vero e proprio «cammino rituale» grazie al quale tanto gli iniziandi quanto la società vengono a contatto con la sfera del sacro rigenerandosi al contatto con questo mondo di purezza originario rappresentato dal tempo degli eroi fondatori. Le rappresentazioni e le nozioni che entrano a costituire il linguaggio dei riti d'♦iniziazione♦ sono infatti, similmente a quanto accade in riti di differente natura, gli stessi che costituiscono il linguaggio del potere. Le nozioni relative ai fenomeni della fecondità, della nascita, della fertilità, fenomeni che i riti d'iniziazione evocano come pochi altri, costituiscono infatti le nozioni che entrano in gioco non solo nei riti che consacrano i responsabili dell'ordine tanto naturale quanto sociale, ma anche nei riti che questi ultimi conducono nell'espletamento delle loro funzioni socialmente riconosciute. Basterebbe d'altra parte soffermarsi sul significato che certi riti d'iniziazione rivestono presso diverse società per accorgersi che il tema dell'iniziazione in genere è esso stesso un grande discorso sulle relazioni di potere e sulle forze che le determinano. Se infatti si considerano i riti d'iniziazione riguardanti l'ingresso degli individui di sesso maschile nell'età pubere, si vedrà che essi, praticamente ovunque, sanzionano la realtà fattuale del potere degli uomini sulle donne e che tale potere è ribadito attraverso una simbologia che non potrebbe essere definita se non come una vera e propria simbologia religiosa. I temi della morte e della risurrezione, se certo non rivestono lo stesso significato escatologico che rivestono nelle religioni rivelate, svolgono in questi riti un ruolo centrale perché morte e nascita sono non solo gli eventi attraverso i quali è possibile circoscrivere concettualmente le componenti della persona (l'iniziando), ma anche perché la ritualizzazione dei fenomeni della morte e della nascita mette simbolicamente l'individuo e la società a contatto con il mondo ultrasensibile, mondo «sacro» per eccellenza.

Nelle cerimonie d'♦iniziazione♦, dunque, l'individuo (iniziando) è il personaggio centrale di un rito che parla della sua persona e delle sue «componenti», cosí come della società e dei rapporti di forza e tra forze che la percorrono. Partendo da questi elementi è possibile allora capire come nella maggior parte delle società studiate dagli antropologi (e talvolta dagli storici) non esista una netta separazione tra politica e ♦religione♦. Questa separazione, d'altronde tipica solo dell'età moderna durante la quale essa è stata rimessa in discussione dai «ritorni religiosi» che prospettano un riavvicinamento degli individui e delle masse a un ideale di «purezza originaria», è impensabile in una società pagana e politeista. In questo tipo di società infatti l'ordine sociale, politico e individuale, oltre che l'ordine naturale, sono continuativi l'uno dell'altro. I movimenti profetici e messianici che sono fioriti in Africa, cosí come i culti millenaristici melanesiani,

sembrano infatti essere nati come risposta alla rottura di questa continuità degli ordini naturale, sociale e individuale in conseguenza dell'impatto del sistema tradizionale con la cultura e la società dei bianchi. I movimenti religiosi che fanno dell'avvento di un ♦messia♦ il proprio punto di forza, si sono sempre fondati, sia oggi sia in passato, sull'aspirazione al riscatto da una condizione che è avvertita dai seguaci del movimento come degradata rispetto a una situazione di purezza originaria. In questi movimenti si possono certo vedere una carica polemica e una volontà di resistenza di fronte ai processi di disgregazione culturale, economica e sociale prodotti dalla dominazione, ma è anche interessante conoscere le ragioni per cui i dominati hanno adottato, allo scopo di esternare il loro dissenso, lo stesso linguaggio simbolico dei loro dominatori. Ciò è accaduto perché le popolazioni del Terzo Mondo fra le quali è sorto il movimento di un messia o del millennio avvertirono la religione del dominatore (il cristianesimo) come un sistema simbolico in grado di ristrutturare, in virtú della stessa forza della società dominatrice che la esprimeva, uno spazio politico, economico e culturale in condizioni di forte degradazione. Lo stato di effervescenza religiosa suscitato dall'attesa di un messia appare molto simile a quello che si crea con la credenza nell'avvento del ♦millennio♦, poiché anche in quest'ultimo caso i movimenti che da esso hanno preso nome nel corso della storia si sono fondati sulla persuasione che un solo evento possa restituire al mondo e al sistema delle relazioni tra gli uomini uno stato di purezza che l'immaginazione dei fedeli considera perduto rispetto a un passato mitico.

Qui ci si deve tuttavia interrogare sulla natura veramente liberatrice di questi movimenti. I numerosi esempi offerti dal profetismo africano sembrano persuadere in effetti del contrario. I rituali nei quali i membri delle comunità nere mimano i bianchi sono forse da considerarsi un tentativo di presa di contatto con le forze piú potenti della società dominante. Ma questa presa di contatto non sembra affatto costituirsi come un atto di liberazione, neppure a livello ideologico. Essa sembra invece configurarsi come una volontà, d'altronde caratteristica del politeismo delle culture africane, di consacrare piú che di rifiutare gli ♦dèi♦ nei quali esso s'imbatte di volta in volta, dèi attraverso i quali è possibile conferire un ordine coerente a un mondo di rappresentazioni e di rapporti di forza che quegli stessi dèi hanno turbato.

Naturalmente l'elemento rituale non è caratteristico soltanto delle situazioni in cui si configurano rapporti di dominazione del tipo di quelli emersi dal processo di disgregazione delle culture «tradizionali» innescato dal colonialismo. Tale elemento si ripresenta ovunque esista un comportamento collettivo suscettibile di produrre, nei membri di un gruppo, effetti di identificazione e di mutuo riconoscimento, anche se nella forma della «sacralità» intesa in senso strettamente durkheimiano. È questo il caso di alcuni fenomeni di massa tipici della nostra società, come il tifo sportivo o le manifestazioni di delirio in occasione dei concerti pop, dove si creano stati di effervescenza collettiva attraverso i quali si ottiene l'identificazione dell'individuo con il gruppo. Certamente non si tratta di fenomeni «totali», espressione di una mentalità o di una ideologia dominanti; neppure all'interno delle nostre culture e delle nostre società occidentali che

presentano, malgrado la progressiva uniformizzazione di certi comportamenti, l'indubbia tendenza a creare molteplici forme di «sacralità» nelle quali l'esistenza individuale, termine di riferimento ultimo ed essenziale di ogni ♦religione♦, può ritrovare il significato della propria limitata esistenza. [U. F.].

Augé, M.
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.
1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris.

Augé, M., e altri
1974 *La construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Maspero, Paris.

Bourdieu, P.
1971 *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de sociologie», XII, 3, pp. 295-334.

Douglas, M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. Il Mulino, Bologna 1975).

Dumézil, G.
1968-73 *Mythe et épopée*, 3 voll., Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1982).

Durkheim, E.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Eliade, M.
1959 *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris.

Evans-Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Angeli, Milano 1976).

Geertz, C.
1966 *Religion as a Cultural System*, in M. Banton (a cura di), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London, pp. 1-46.

Horton, R.
1967 *African traditional thought and western science*, in «Africa», XXXVII, 1, pp. 50-71; 2, pp. 155-87.

Lanternari, V.
1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano.

Mauss, M., e Hubert, H.
1902-903 *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «L'Année sociologique», VII, pp. 1-146; ora in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1950 (trad. it. Einaudi, Torino 1965, pp. 5-152).

Norbeck, E.
1974 *Religion in Human Life. Anthropological Views*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Piault, C.
1975 (a cura di) *Prophétisme et thérapeutique*, Hermann, Paris.

Wallace, A. F. C.
1966 *Religion: an Anthropological View*, Random House, New York.

Worsley, P.
1957 *The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo-Cults" in Melanesia*, MacGibbon and Kee, London (trad. it. Einaudi, Torino 1977).

astrologia),
ra le esi-
). Nel
fine,
on

Cannibalismo

Il cannibalismo è in primo luogo un ricordo d'infanzia, di quell'infanzia culturale su cui si esercita il fascino delle fiabe e dei racconti «per bambini», straordinariamente crudeli e mostruosi. Una delle prime figure che il bambino incontra è l'orco, gigante alla continua ricerca di carne fresca e di anime candide; un'altra è la silhouette travestita del lupo cannibale, che inghiotte in fretta la nonna per mangiare anche la nipotina. La letteratura per l'infanzia forma un paesaggio impreciso, fatto d'immagini provocanti e di sottili smorzature: non ci si preoccupa molto della triste sorte delle figlie dell'orco, divorate per errore come il figlio di Penteo o quelli di Tieste, dal momento che Pollicino ha salvato i suoi fratelli e si è salvato; l'immaginazione non si sofferma sulle scene cannibalesche, eliminate dal racconto, né sull'azione o sul rumore delle mascelle, dal momento che un lieto fine o una conclusione posticcia condannano il lupo – troppo ghiotto o troppo pio, come chi alla prima comunione non mastica l'ostia – a riusciti tagli cesarei dai quali escono sane e salve nonna e cappuccetto rosso...

Trascorsa l'infanzia, una buona istruzione e una buona educazione porteranno al consumo a volte goloso della cultura e del sacro. Se il sangue di Cristo, il vino, è riservato al sacerdote, la sua carne, il pane, può essere mangiata ogni giorno dal cattolico praticante. Al riguardo, André Green [1972] fa giustamente notare che nei Vangeli la distruzione del corpo di Cristo, per quanto provvisoria, non è menzionata, e neppure quella del pane durante l'incorporazione. Il cristiano, come il lupo, non usa i denti. Cosí, l'incorporazione di cui parlano gli psicanalisti deriva dal desiderio di conservare l'oggetto e dal timore di distruggerlo. Piú temibili, le figure mitiche dell'antichità masticano di buona lena, talvolta senza sapere che cosa, ed è forse questo bell'appetito che impedisce agli allievi di pensare alla loro prima comunione quando apprendono a scuola che Cronos divorò i propri figli per garantirsi il potere.

Per quanto frammentarie, queste osservazioni valgono per lo meno a ricordarci che la metafora del cannibalismo è presente nell'esperienza intellettuale del bambino, ch'essa è in qualche modo un mezzo d'educazione e di formazione di cui ci si può chiedere la ragione d'essere, il senso e l'utilità. Inoltre, la metafora stessa, nei suoi vari aspetti, fa affiorare le somiglianze e le differenze che costituiscono in parte l'oggetto della riflessione psicanalitica e antropologica: incorporazione, assorbimento, divoramento; carne e sangue, pane e vino, cannibalismo e vampirismo; e piú discretamente: sesso e cibo, cannibalismo e copulazione. La letteratura psicanalitica e quella antropologica assegnano infatti il «fantasma cannibalico» ora a una preistoria collettiva, ora a una protostoria individuale. La realtà etnologica non apporta argomenti decisivi per privilegiare uno dei due riferimenti, proprio in quanto propone all'osservatore ora delle rappresentazioni fantasmatiche, ora delle pratiche reali. Il problema del cannibalismo si situa dunque al punto d'incontro di piú ordini di riflessioni, è occasione per un

dibattito fra antropologia e psicanalisi che ruota essenzialmente intorno a tre temi: l'origine del fantasma cannibalico, la funzione del rituale cannibalesco, il senso della rappresentazione cannibalica.

1. *L'origine del fantasma.*

Oltre ad essere fra loro complementari, i problemi sollevati a partire da questi temi in parte coincidono. In realtà, si profilano due tecniche d'interpretazione e in questo consiste forse – come sempre nell'analisi delle pratiche simboliche – il fondo della discussione: da una parte ci s'interessa al significato, dall'altra al funzionamento. Se l'etnologo concorda con lo psicanalista nel pensare che il fantasma precede la pratica, anche quando di pratica si tratta (riducendo di conseguenza, come fa René Girard [1972], la pratica del cannibalismo a un rituale come tanti altri), egli non si accontenterà, nell'analisi delle pratiche o delle rappresentazioni, di un riferimento alla preistoria, per definizione non verificabile e inseparabile da una dubbia teoria sociobiologica; sarà invece sensibile al carattere intellettuale e classificatorio di pratiche e rappresentazioni che servono anche a pensare la realtà sociale. In altri termini, si delinea, a proposito del cannibalismo, quel contrasto ben espresso da Deleuze e Guattari quando scrivono nell'*Anti-Œdipe* [1972]: «Senza formularlo sempre chiaramente, gli etnologi e i grecisti pensano che un simbolo non viene definito da ciò che vuol dire, ma da ciò che fa o da ciò che se ne fa. Vuol sempre dire il fallo, o qualcosa di analogo, solo che quel che vuol dire non dice a cosa serva» (trad. it. p. 202).

Nella prospettiva freudiana, l'ontogenesi riproduce la filogenesi. «La sostituzione del principio della realtà al principio del piacere costituisce il grande episodio traumatico dello sviluppo dell'uomo, tanto dello sviluppo della specie (filogenesi) quanto di quello dell'individuo (ontogenesi)», commenta Marcuse in *Eros and Civilization* [1955, trad. it. p. 62]. Il cannibalismo è legato, in entrambi i casi, allo stadio che precede la repressione e l'affermazione del principio di realtà. Doppio ricordo d'infanzia – infanzia dell'umanità e infanzia dell'individuo –, ricordo mitico ravvivato dalle tracce culturali, il rapporto cannibalico, ambivalente per eccellenza, sarebbe cosí doppiamente fondante. La teoria del cannibalismo comincia con un'ipotesi antropologica: in *Totem e tabú* [1912-13] Freud avanza l'ipotesi dell'orda primitiva, dell'uccisione del padre, del suo consumo da parte dei figli. Cosa volevano i figli? Anzitutto le donne, possesso esclusivo del padre; poi l'identificazione col modello paterno; infine (perché, pur non avendoli cercati, finiscono col trovarli) la civiltà in senso stretto e il senso di colpa che, scrive Marcuse [1955], «introietta negli individui, e quindi sostiene, le principali proibizioni, costrizioni e differimenti della soddisfazione, dai quali dipende la civiltà» (trad. it. p. 103). Il cannibalismo originario attesta dunque una doppia realtà ed un principio: ogni civiltà è repressiva e la storia nasce dalla violenza. Il peccato originale fu solo relativo, poiché non c'era nessun paradiso da perdere: prima della civiltà repressiva e rispettosa dei divieti instaurati dai fratelli parricidi, esistevano già dominazione e oppressione. L'uccisione

del padre e il suo consumo sono al tempo stesso il punto di partenza e il rimorso dell'umanità: questo rimorso (espressione dell'identificazione col padre, correlativa della sua appropriazione) è anche il motore della storia. Certamente, l'uccisione si ripete nei conflitti di generazioni e di autorità come nel pasto totemico, dove l'animale-totem è un sostituto del padre; ma il ritorno di ciò che è represso non impedisce il progresso della civiltà, per il quale sono ugualmente necessari il rovesciamento e la restaurazione del re-padre.

Anche nella sua storia individuale, ogni uomo uccide il padre (si tratta sempre di storie di potere, fondamentalmente maschili); ma l'esperienza primaria, l'unica relazione radicata immediatamente nella realtà biologica è quella con la madre. Dopo la nascita, il seno materno media il primo rapporto del bambino con il mondo, rapporto orale per definizione. Sul seno materno egli potrà esercitare la bocca e la gola, succhiando, aspirando, deglutendo, ma sarà represso non appena se ne servirà per farsi i denti. Proprio a partire da quest'esperienza lo psicanalista può stabilire una distinzione rigorosa tra vampirismo e cannibalismo, analizzare le nozioni di fantasma, di incorporazione, di ambivalenza e di lutto. Su questo punto, Green s'ispira ai lavori di Abraham [1924] il quale distingue due modalità nella fase orale dello sviluppo della libido: in un primo momento, prima che si manifesti l'ambivalenza, prevale la suzione; il piacere di mordere e di lacerare prevale invece in un secondo tempo, che corrisponde alla fase sadico-orale (trad. it. pp. 312-13). Nel primo stadio l'attività fantasmatica avviene contemporaneamente alla soddisfazione della pulsione; nel secondo (poiché il seno viene sottratto) il fantasma è un sostituto della soddisfazione. Il rapporto orale cannibalico è sempre fantasmatico e la realtà del cannibalismo è sempre e soltanto la realizzazione del fantasma. La realtà del cannibalismo è la possibilità di trasferire nel reale il fantasma che lo sottende. Divoramento del seno materno o del pene paterno, divoramento del corpo del genitore o dell'avo, alla base c'è sempre un fantasma d'incorporazione, ombra dell'oggetto perduto, del seno sottratto o del padre morto.

Perché l'ambivalenza? Se il seno è al tempo stesso oggetto di amore e di odio, ciò accade perché oralità e intellettualità sono collegate. In Freud il giudizio di attribuzione (che stabilisce se l'oggetto è buono o cattivo) precede il giudizio di esistenza; il passaggio dall'uno all'altro si fonda sul lutto per l'oggetto (il mondo esterno appare com'è, non come il desiderio lo vorrebbe, mentre l'incorporazione salva dalla distruzione – dalla ex corporazione – ciò che è giudicato buono e degno d'amore): l'incorporazione è dunque effettivamente legata alla tematica del lutto come rifiuto del lutto per l'oggetto. D'altra parte, l'idea dell'incorporazione non è estranea alla realtà etnologica cosí come si presenta all'osservatore: incorporare le virtú del nemico o, in modo piú sofisticato, quelle dell'avo e, viceversa, respingere le forze maligne che insidiano da ogni parte l'identità, questo è appunto il duplice oggetto delle pratiche rituali di cui il cannibalismo è forse solo uno degli aspetti.

2. *La funzione del rituale.*

In certo modo, il cannibalismo effettivo può sembrare il colmo dell'inversione sociale, anzi dell'inversione in generale. Già l'immagine degli animali cannibali sembra mostruosa agli esseri umani: la scrofa, la mantide religiosa sono considerate come aberrazioni della natura. È inconcepibile mangiare il proprio simile. Se si dovesse fare un paragone tra l'incesto ed il cannibalismo – «forme iperboliche dell'unione sessuale e del consumo alimentare» secondo Lévi-Strauss [1962, trad. it. p. 119] –, esso non andrebbe forse approfondito per vedere se esistono forme d'incesto omosessuale? L'orrore e la repulsione sono sempre legati a una problematica della differenza. Cosí, le teorie del cannibalismo vero e proprio postulano sempre la relativa alterità della vittima consumata e si presentano come pratiche ordinate, cioè creatrici di ordine. C'è gente che si mangia e gente che non si mangia; in questo campo, come per il matrimonio e l'incesto, prescrizioni e proscrizioni non sono lasciate al caso, ma cambiano da una società all'altra. Il motivo di queste variazioni è sempre sociologico, il che ha consentito a Jean Pouillon [1972] di vedere nel cannibalismo «tanto un modo di pensare quanto un modo di mangiare» e di prevedere l'elaborazione di una «teoria generale delle strutture cannibaliche». Per esempio, gli Indiani Guayakí mangiavano morti del loro stesso gruppo, ma seguivano gli stessi divieti sia in materia d'incesto sia in materia di cannibalismo: i genitori non mangiavano i figli, e viceversa; fratelli e sorelle non si mangiavano tra loro. I Tupí non si mangiavano tra loro ma chiamavano cognati coloro che viceversa mangiavano. Le vittime degli Irochesi erano sempre dei non-Irochesi, anche se si trattava in certo modo di parenti virtuali: certi prigionieri erano adottati ed entravano nel gioco matrimoniale, mentre gli altri venivano mangiati.

Il lavoro simbolico che porta all'elaborazione delle regole del rituale cannibalico costituisce di per sé un problema; per ogni società, ci si può chiedere quale posto esso occupi nell'elaborazione delle configurazioni ideologiche complessive; ci si può chiedere anche, su un piano piú generale, se il cannibalismo sia un'attività rituale come le altre. Quest'ultima domanda è piú fondamentale della precedente; rispondervi significherebbe rispondere nello stesso tempo alla prima, a patto che la risposta non sia troppo generale – e tale sarebbe nella misura in cui pretendesse di essere contemporaneamente una risposta sull'origine, sul perché e sul come. Il procedimento genetico porta a una ricerca del senso che non ha per oggetto né la casualità storica né la logica sociale. Questa è appunto l'ambizione di René Girard [1972], quando, seguendo un procedimento analogo a quello di Freud, tenta di analizzare il cannibalismo come un rituale simile agli altri, i rituali come altrettante versioni culturali del sacrificio, e i sacrifici come altrettante riproduzioni piú o meno alterate del sacrificio originario, che fonda ovunque l'ordine sociale: il sacrificio del capro espiatorio che arresta, incanala e dà nuovo ordine alla violenza iniziale, negatrice delle differenze.

Affinché questo progetto possa essere formulato, è necessario che, in una certa misura, la realtà dei fatti relativi al cannibalismo lo consenta. Anzitutto, è opportuno eliminare dall'analisi – almeno finché si parla delle pratiche reali – i fantasmi che la sostituiscono. Precauzione elementare e che potrebbe sembrare ovvia, ma inevitabile di fronte alle distorsioni di cui sono responsabili sia le popolazioni esaminate sia coloro che le studiano. In Africa, per esempio, il tema dell'antropofagia è a tal punto ossessivo da suggerire la presenza della pratica anche là dove non è mai stata attestata in modo irrefutabile. Atteggiamento proprio dei bianchi, certo, dovuto al fascino che esercitano tanto le attività sessuali quanto quelle «magiche»; la stessa forma di razzismo, in versioni piú o meno raffinate, è alla base delle credenze nella realtà della pratica cannibalesca, nell'eccezionalità delle prestazioni sessuali, nella realtà del dono dell'ubiquità e del sortilegio a distanza. Ma anche atteggiamento condiviso dalle popolazioni autoctone, dal momento che la credenza nel cannibalismo reale è generale nell'Africa Nera, anche se riguarda sempre quello degli altri. In questa prospettiva, ci si potrebbe chiedere se le credenze nell'antropofagia non definiscano, in certi contesti, la distanza sociologica massimale e il rapporto sociologico minimale fra due gruppi.

Per esempio, in Costa d'Avorio, gli abitanti del litorale sospettano evidentemente certe popolazioni dell'interno di «mangiare l'uomo»; ma questo sospetto viene meno con l'avvicinamento di società differenti in seguito al modificarsi delle condizioni economiche; esso rimane ancora vivo per società relativamente lontane, come i Guerzé e gli Yakoba, ma non riguarda piú i Guro da quando un certo numero di essi è sceso sulla costa per crearvi delle piantagioni. L'avvicinamento però dev'essere piú sociologico che geografico: i pescatori togolesi stabilitisi in Costa d'Avorio, pur intrattenendo relazioni di familiarità e di amicizia con le popolazioni locali, sono sempre sospettati di praticare veri e propri sacrifici e di consumare carne umana. Questo sospetto non risparmia gli Europei – giusto contrappasso – anch'essi talvolta accusati di antropofagia e d'infanticidio gastronomico; tale il caso dei Tedeschi nel Ruanda, se si presta fede a certi osservatori, e dei Francesi nel Madagascar, secondo le analisi di Gérard Althabe [1969]. Reazione immaginaria degli abitanti del villaggio nei confronti della dominazione amministrativa, una credenza largamente diffusa voleva che gli Europei, organizzati in sette, per conservare il potere avessero bisogno di nutrire animali favolosi con cuori di bambini malgasci. Con l'indipendenza la credenza si è modificata, nel senso che i Francesi avrebbero dato l'incarico di custodire e nutrire le loro bestie ai membri del partito al governo, i quali devono andare regolarmente a rendere conto delle condizioni di questi animali ai loro veri proprietari, in Francia. In ogni caso, è sempre l'altro, dominatore o lontano, ad essere sospettato di disumanità. Poiché esso è anche riconosciuto al tempo stesso come il piú capace o il piú potente, e costituisce pertanto un modello ideale, la credenza rinvia in fondo, anche in questo contesto, ad una problematica della differenza. Questa problematica della differenza risulta ancor piú evidente nella pratica effettiva del cannibalismo, cosí come ci è nota, oltre che per i ricordi e le testimonianze che possono ancora raccogliere gli etnologi, soprattutto attraverso i racconti dei memorialisti, dei viaggiatori e dei missionari, compresi quelli di testimoni oculari, alcuni dei quali rischiarono di essere mangiati. Per esempio, una popolazione come i Tupinambà, ricordata da Montaigne nel saggio

sui cannibali [1579], è stata osservata da vicino da molti viaggiatori. L'abbondante documentazione risultante da queste osservazioni ha certo contribuito a richiamare su quegli Indi dell'Amazzonia l'interesse di etnologi come Alfred Métraux [1928] e, in epoca piú recente, Hélène Clastres [1972], oppure, in un'altra prospettiva, di un saggista come René Girard [1972].

Quali i fatti? Incontestabilmente gli Indiani mangiavano l'uomo, anzi ne mangiavano molti: i Gesuiti spagnoli, riferisce Hélène Clastres [1972], hanno calcolato che i Chiriguana (Indi Tupí) hanno mangiato in un secolo sessantamila Indi Chané. Altrettanto incontestabilmente, però, non li mangiavano in modo indiscriminato. Piú esattamente, sembra che distinguessero tra il consumo degli individui uccisi durante il combattimento (ch'erano divorati senz'altra forma di processo) e quelli fatti prigionieri e divorati a suo tempo secondo procedure rituali complesse e precise.

L'esempio dei Tupinambà mostra con particolare evidenza il carattere rituale e sistematico dell'attività cannibalesca, che segue, per cominciare, alcuni principî fondamentali: tutti i prigionieri sono mangiati o, meglio, saranno mangiati dopo un periodo che può durare anche alcuni anni. I vecchi e le donne che non sono prese in sposa vengono uccisi e mangiati prima. Al prigioniero viene assegnato un posto nella comunità che, a suo tempo, ne mangerà la carne. Il conferimento di questo ruolo, ambivalente per definizione, avviene in piú fasi; il ritmo fatale della cattività è segnato da una serie di atti di capitale importanza.

In primo luogo, il destino del prigioniero è stabilito in modo ineluttabile. Fin dal suo arrivo al villaggio, è lo stesso prigioniero a presentarsi alle donne che l'aspettano come loro «cibo futuro». Gli strumenti suonati dalla banda del villaggio per festeggiare l'avvenimento sono in prevalenza flauti fabbricati con le ossa dei prigionieri mangiati in precedenza. Le donne, alle quali gli uomini, ritirandosi per deliberare, affidano in un primo tempo il o i prigionieri immobilizzati, trascinano questi ultimi sulla piazza centrale, li colpiscono pronunziando i nomi di coloro che vogliono vendicare, intonano i canti che saranno ripresi nel giorno forse ancora lontano del sacrificio. L'accoglienza da parte degli uomini avviene qualche giorno dopo. Vincitori e vinti portano gli stessi ornamenti e discutono senza concessioni, gli uni esigendo, gli altri rivendicando l'esito finale che chiuderà e riaprirà al tempo stesso il ciclo della violenza e del debito incessantemente rinnovato che lega l'uno all'altro i gruppi nemici.

Tutti questi episodi si svolgono infatti nel triplice segno della lucidità, della sfida e della vendetta. I prigionieri, all'inizio della cattività come nel giorno dell'esecuzione, affermano che la loro è una bella morte, che anch'essi hanno divorato molti parenti di coloro che si accingono ora ad infliggere loro la stessa sorte; al tempo stesso, si dicono certi d'essere vendicati un giorno dai loro e respingono, come vergognosa e infamante, l'idea di fuggire. Insomma, stanno al gioco fino in fondo (suscitando, proprio per questo, lo stupore scandalizzato dei viaggiatori occidentali che hanno avuto occasione d'incontrarli). Durante le cerimonie d'accoglienza i prigionieri assistono alla divisione del loro corpo (la ripartizione dei vari «pezzi» è molto minuziosa ed obbedisce sia a regole generali – cervello e lingua agli adolescenti, organi genitali alle donne – sia alle condizioni

particolari della cattura) e alla distribuzione dei ruoli per il giorno della loro esecuzione: ad individui ben precisi è affidato il compito di decorare, uccidere, lavare il condannato.

Seguono i giorni felici dell'adozione e dell'attesa. I nemici diventano cognati. Ai prigionieri sono affidati gli oggetti del morto ch'essi sostituiscono e che la loro morte vendicherà: amaca, collane, piume, archi e frecce. Viene data loro una sposa, che, dato il prestigio connesso con questo tipo d'unione, può essere una figlia del capo. A volte per molti anni, essi vivranno, in famiglia, la vita del villaggio come gli altri. Giunto il momento dell'esecuzione, bisognerà trasformare di nuovo il «cognato» in un nemico; l'espulsione dalla comunità avviene con la stessa attenta meticolosità che aveva caratterizzato l'integrazione. Meticolosità rituale, che rappresenta nuovamente gli episodi passati del combattimento e della cattura in un ordine esattamente inverso rispetto a quello della storia reale: prima sarà rappresentato l'episodio della cattura, poi quello del combattimento il cui esito, questa volta, sarà la morte. Come se il tempo della prigionia fosse stato improvvisamente abolito e non avesse mai avuto altro scopo e altra funzione che avvicinare alla comunità l'uomo destinato ad essere scacciato, fare del nemico un «cognato» nemico, un nemico interno. Morte differita e ripensata, morte reale che diventa anche morte simbolica.

È proprio questo lusso rituale che permette a René Girard [1972] di vedere nel cannibalismo effettivo un rituale come tanti altri, cioè – nel quadro della sua concezione genetica e simbolica della cultura – un sacrificio che riproduce quello originario e fondante. Dare una donna al proprio nemico significa sostituire al fratello il cognato come oggetto di odio, cedere al cognato la donna che potrebbe diventare la posta in gioco nella lotta tra fratelli, se la si tenesse per sé. Sul tema del cannibalismo rituale s'innestano in un modo o nell'altro i temi complementari dell'inversione e del sacrificio che sono alla base sia dei riti d'intronizzazione presso certe monarchie dell'Africa orientale, sia di tutti i riti di passaggio analizzati dalla letteratura etnologica. Il sacrificio è una violenza che elimina il rischio di vendetta, lo espelle all'esterno del gruppo sociale. Sono oggetto di sacrificio i declassati (letteralmente: φαρμακοί in greco, 'schiavi, prigionieri di guerra') oppure i «fuori-classe», il re che si sottrae alla società «verso l'alto», come altri «verso il basso»; i «fuori-classe», insomma, o il loro doppio mostruoso, il loro sostituto, uno di quei declassati che al momento supremo può sostituirsi alla persona del re.

Per Girard, in assenza di un apparato giudiziario autonomo, il sacrificio serve a mantenere le differenze che costituiscono l'ordine sociale e a controllare la violenza interna che tende a distruggerlo. La crisi sacrificale è il momento tragico per eccellenza in cui vengono meno le differenze, momento storico che coincide con quello della tragedia greca, momento sociologico reiterato nella storia del potere e delle crisi. Eteocle e Polinice si affrontano con repliche simmetriche, verso per verso, parola per parola, e l'esito di questa crisi può essere solo la violenza che ristabilisce l'ordine. Tra i Tupinambà vincitori e prigionieri si affrontano lucidamente, provocandosi senza pietà e senza illusioni, e raggiungono la stessa tragica grandezza.

In realtà, nell'analisi di Girard, va perduta la specificità del cannibalismo: si sostiene la realtà dell'uccisione originaria, ma non si attribuisce all'identità del padre e al suo divoramento la stessa importanza che dette loro Freud. Il cannibalismo rituale non sarebbe altro che una delle tante varianti storiche del sacrificio originario e fondatore, quello del capro espiatorio che si carica della violenza distruttiva delle differenze e dell'ordine sociale. Ma cos'è esattamente questa violenza? Tutte le analisi di tipo genetico si urtano contro il carattere indifferenziato dell'elemento principale, al quale esse riducono in ultima analisi le varianti simboliche prese in esame. Da questo punto di vista, e per le stesse ragioni, la violenza di cui parla René Girard costituisce una risposta deludente quanto la «filiazione intensiva» e i «flussi decodificati» di Deleuze e Guattari [1972], a una domanda che forse è mal posta. Individuare in un principio presociale l'essenza dell'antisociale, il principio di disfacimento che minaccia ogni società costituita e dal quale essa si difende quasi istintivamente con la molteplicità delle sue forme simboliche, vuol dire sostituire un funzionalismo ad un altro; vuol dire sostituire un funzionalismo dell'ossessione ad un funzionalismo del fine, il che potrebbe essere legittimo se, nella vastità della domanda e nella genericità della risposta, non andassero perdute e la ricchezza del simbolismo e la pluralità delle condizioni sociali, la logica dell'ordine individuale e quella dell'ordine sociale. Interessarsi solo dell'origine dell'umanità, cioè delle origini dell'entità individuale e di quella sociale, significa perdere e l'individuo e la società, in quanto entrambi si manifestano e possono essere colti solo in una pluralità di forme, irriducibili al linguaggio universalistico proprio dell'ideologia.

Non esiste uomo che non sia uomo in società, né uomo in società che sia l'uomo in generale; tutte le società organizzano la molteplicità individuale in diversità sociale. Il linguaggio di questa organizzazione può essere efficace – vissuto, parlato, accettato – solo a patto che colleghi in modo naturale la logica individuale a quella sociale, fondando nel contempo in natura le disuguaglianze di ogni genere. Ogni individuo e ogni società hanno una storia; ma l'ideologia – ed è questa una delle sue astuzie piú efficaci – fa sí che all'individuo la propria storia non appaia legata a quella della società, mentre la verità di quest'ultima (il suo ordine, ordine sociale, ordine delle cose) gli appare anche come la sua verità di ogni momento. Il cannibale tupinambà divorato dalle sue vittime, e felice di esserlo, sarebbe in questo senso esemplare, tanto piú che un'informazione piú completa rivelerebbe che tra i Tupinambà, come in altre tribú, non si mangiava chiunque in qualsiasi modo. Le credenze relative al cannibalismo – le rappresentazioni che corrispondono alla sua pratica o che non corrispondono ad alcuna pratica – sono comunque certamente rivelatrici piú di qualsiasi altra sull'organizzazione degli ordini verso la quale tende ogni ideologia. Divisione del corpo e distribuzione delle parti sono attività tanto metafisiche quanto gastronomiche, inconcepibili senza una complessa e raffinata rappresentazione della persona, delle influenze e del potere; e la rappresentazione, a questo punto, conta piú della pratica, per quel che la sua conoscenza rivela sul rapporto sociale elementare, il rapporto tra due persone.

3. *Il senso della rappresentazione.*

Questo rapporto interpersonale, che fonda l'idea stessa di società, è anzitutto, nel suo complesso, un rapporto tra interno ed esterno. Ogni individualità si definisce, nelle rappresentazioni di molte società, attraverso l'addizione di un certo numero di elementi ereditati, innati o eventualmente acquisiti. Piú la nozione di individualità diventa complessa, piú quella d'identità si relativizza: l'io non corrisponde ad una formula fissa, originale e determinata ancor prima della nascita, ma può arricchirsi, talvolta nel corso dell'esistenza, di apporti esterni, ovvero perdere certi elementi che possedeva inizialmente. Questa perdita di elementi è associata, nelle rappresentazioni locali, al fantasma del divoramento da parte dello stregone cannibale o a quello del vampirismo. L'immagine dello stregone cannibale o vampiro s'inserisce però, in questo caso, in una piú vasta rappresentazione della vita sociale, in una concezione persecutoria del male e, piú generalmente, in una concezione «interpretativa» dell'evento. Secondo questa concezione, la disgrazia ha sempre la sua causa al di fuori della persona che la subisce; la malattia o la morte è sempre dovuta alla efficace volontà maligna di qualcun altro, e ogni avvenimento testimonia, a suo modo, dell'intervento di una volontà. Ciò che non dipende dalla volontà è il frutto di un errore, dell'infrazione di un divieto o dell'ignoranza degli imperativi propri di un rapporto sociale, talvolta di una sfida (ma sfida la legge sociale solo chi perde la nozione della propria posizione). Insomma, niente è arbitrario o contingente; ogni causa è, in ultima analisi, sociale e d'altronde i temi della volontà e dell'errore sono strettamente complementari. Per esempio, è un errore sulla persona quello che permette alla volontà aggressiva e distruttrice di scatenarsi o la costringe a farlo: il giovane, che non dimostra il dovuto rispetto a un vecchio, consente allo stregone che si nasconde sotto quelle spoglie di attaccarlo con successo, anche se egli di regola non rientra nella sua sfera di azione. Il figlio che attacca il padre può provocare da parte di quest'ultimo una reazione fulminea, derivante non tanto da uno scatto di umore quanto piuttosto dai poteri ambivalenti della stessa relazione padre-figlio, che non può essere ignorata impunemente. Si elaborano cosí schemi insieme morali, giuridici e metafisici, che costituiscono altrettanti possibili schemi interpretativi di un dato avvenimento.

Schemi del genere esistono in molte società, anzi si può dire in tutte: le stesse società industriali non solo vivono in parte su schemi del genere, ma tendono anche a crearne altri, la cui efficacia tanto piú sfugge quanto piú sono familiari. L'importante, in questa sede, è ch'essi corrispondono sempre a rappresentazioni molto complesse dell'interno e dell'esterno dell'individuo nonché delle interazioni tra persone. Presso gli abitanti delle lagune della Costa d'Avorio – è solo un piccolo esempio fra tutti quelli trattati dalla letteratura etnologica, e a proposito dei quali Edmund Leach ha iniziato un'interessante riflessione – le nozioni corrispondenti alle istanze psichiche, ai poteri ad esse connessi, ai rapporti sociali che ne derivano e alle sostanze fisiche loro associate, risultano sistematicamente collegate le une con le altre [Augé 1972]. Le credenze nella stregoneria

e nell'antropofagia magica fanno parte integrante del sistema e, su questo punto, non si distinguono affatto dal cannibalismo rituale effettivo. Esse non costituiscono tanto «una figura del disordine», come scrive Pouillon, quanto piuttosto una delle figure e dei mezzi dell'ordine.

Si prenda l'esempio degli Alladiani (Dahomey). La persona psichica è rappresentata come composta di due istanze psichiche, lo *eẽ* e lo *wawi*; lo *eẽ* è un principio vitale associato ora al sangue (*nkrɛ*) ora alla carne (*aüa*); lo *wawi* ha il compito di proteggere questo principio vitale e, in certi casi, di attaccare quello degli altri. Piú precisamente, questo attacco proviene sia da un potere presentato come malefico e aggressivo (*ãwa*), che si trasmette e si esercita in ambito matrilineare (*etyoko*); sia da un potere presentato come quello della difesa e del contrattacco (*sekɛ*), che, seppure esercitato talvolta in contesto matrilineare, si trasmette di preferenza per via patrilineare (come lo *wawi* che ne è il supporto e che viene trasmesso idealmente da un uomo dopo la morte al primo nato dal suo primogenito, oppure, prima della morte, sempre al primo nipote, se già nato toccandogli la fronte con la fronte). Queste corrispondenze metaforiche si organizzano in situazioni sociali reali e in sintagmi formulabili che regolano l'intero ordine sociale. Grazie alla trasmissione o all'esercizio del suo *sekɛ*, un padre proteggerà i figli dalle nefaste imprese del loro matrilignaggio; l'*ãwa* può passare, a sua volta, e senza contraddizioni, per il simbolo della forza di un matrilignaggio o per quello (quanto efficace!) della continua minaccia che grava sui suoi membri e che diventa attuale, per esempio, quando insorgono problemi di successione o di eredità.

Per quanto riguarda in particolare la rappresentazione cannibalesca, essa riunisce, nello stesso villaggio, rappresentanti di ogni discendenza matrilineare. La società di stregoni cosí costituita deve riunirsi di notte in un luogo ben preciso (spesso intorno a una grande ceiba); ogni membro deve, a turno, fornire agli altri una vittima (o un pezzo di vittima) presa nel proprio lignaggio; in mancanza di vittima, deve mutilarsi e offrirsi pezzo per pezzo. Cosí, nella vita quotidiana, una data mutilazione può essere al tempo stesso il segno dell'appartenenza a una società di stregoni e quello di una relativa impotenza, ovvero – il che poi è lo stesso – di una situazione sociale debole (per esempio l'appartenenza a un lignaggio demograficamente povero).

Il senso della rappresentazione presuppone l'esistenza di un linguaggio che non si può utilizzare arbitrariamente senza incorrere in gravi rischi. Non solo le regole sintattiche sono precise (è impossibile, per esempio, dire che uno stregone ha attaccato un membro di un lignaggio diverso dal suo, senza l'aiuto di un altro membro di questo lignaggio), ma anche quei rapporti di forza che costituiscono le rappresentazioni dell'eredità e della successione – tutte strettamente collegate – fondano altrettanti rapporti di senso. È inconcepibile che qualcuno, che non sia messo dalla propria situazione sociale nelle condizioni di farlo, accusi qualcun altro piú forte di lui. Ciò non avrebbe senso: il senso si misura in base alla forza e la forza in base alla posizione sociale, finché un seguito straordinario di disgrazie non introduca un dubbio circa l'adeguamento di questo o quell'individuo alla posizione che occupa, della persona al personaggio. Problema di linguaggio, dunque, di sintassi e di uso delle parole. Si ritrova qui la metafora cannibalica: il linguaggio del sospetto parla di sangue: *ye mi me nkrɛ* 'hanno bevuto il mio sangue'; quello dell'accusa parla di carne: *ne ra aüa* 'ha divorato la carne'.

Ancora una volta, se a un individuo si rivolge questa accusa, è perché ha rischiato al di là di ogni buon senso oppure perché ha subito dei rovesci; si ammette che degli stregoni possano essere meno forti di coloro che vanno ad attaccare, e di conseguenza che la malattia possa essere il segno di una sconfitta: il grande cannibale della laguna, per quanto fantasmatico, deve avere un buon stomaco.

La rappresentazione cannibalica rinvia dunque sempre all'ordine sociale; poco importa che non si mangi chiunque in qualsiasi modo oppure che non si possa accusare in qualsiasi modo chiunque di aver mangiato qualcun altro: il problema è sempre quello dell'ordine. Forse in tal modo si perde ancora una volta la specificità del cannibalismo: il senso della rappresentazione cannibalica consiste nel suo inserimento in una logica piú ampia, quella dell'ideologia e dell'ordine.

Questa rappresentazione occupa però un posto fondamentale nella logica sociale. Nessuna società può fare a meno di una riflessione sulla morte, proprio in quanto, costituendo un ordine pensabile ed efficiente, essa deve anche assegnare alla vita individuale e agli individui sociali il loro posto e il loro senso. Aprire, anche soltanto idealmente e fantasticamente, il corpo e la psiche di ogni individuo all'azione o all'influenza degli altri (da questo punto di vista, nel cannibalismo culmina l'idea o il fantasma), vuol dire creare simultaneamente la metafora di ogni realtà psicobiologica, quella di ogni esistenza individuale e quella della vita sociale; significa banalizzare, appiattire, sistemare in termini sociali l'incerto intreccio dell'origine e della fine, della vita e della morte. Tutte le società l'hanno fatto, tendendo in tal modo alla concettualizzazione di una verità (fisica o psichica) e alla realizzazione di una necessità (sociale); il totalitarismo è davvero l'orizzonte di ogni formazione sociale, se è vero che, al limite estremo, la verità dell'individuo si riduce a quella dell'ereditarietà e delle influenze, e quella della società alla manipolazione ideologica della prima. Cosí, il cerchio della verità e della necessità può chiudersi sulla piazza centrale del villaggio tupinambà, dove il guerriero vincitore divora, in attesa di essere divorato un giorno, un altro, a tal punto deliberatamente simile a lui ch'entrambi hanno indossato lo stesso costume. Ma può chiudersi anche intorno al grande albero africano sotto il quale, durante la lunga notte dei sogni che delimita e si contrappone alla realtà quotidiana del giorno, ogni stregone «cannibale» – fantasmaticamente – anticipa ai suoi associati, sulla propria carne o quella dei suoi, la parte che esige in cambio da ciascuno di essi prima di essere costretto, alla scadenza di un debito inesorabile, a dare tutto se stesso e a morire realmente.

Al punto d'incontro tra fantasma individuale e ragione sociale i vari sottotemi del cannibalismo ricompongono la storia del contatto, degli scontri e della dominazione. In Costa d'Avorio i malati o gli accusati confessano i loro crimini al profeta harrista Atcho, di Bregbo, e ammettono di aver mangiato un certo numero di vittime. Il profeta spiega loro che soltanto la verità, la confessione completa,

l'espulsione delle menzogne, ma anche, come nell'ordalia, del corpo estraneo che li fa morire, potranno salvarli. Egli trasforma gli stregoni cannibali in stregoni vinti; ma la sconfitta è reale. Il tema della forza perduta ossessiona oggi molte comunità africane: di fronte all'evidente impossibilità di rivendicare l'efficacia dei poteri e dei doni che costituivano la forza dei capi, degli «stregoni», dei «contro-stregoni», di fronte all'arrogante dominazione tecnica occidentale, la nostalgia dei poteri perduti – perdita attribuita, secondo gli interlocutori, all'egoismo degli avi o alla negligenza dei giovani – conferma il carattere irreversibile di una sconfitta che purtroppo è stata ineluttabile. Ne consegue che il cannibalismo e il vampirismo, considerati ormai soltanto come attributi di una forza venuta meno, appaiono significativamente come il sogno di un passato perduto proprio mentre la realtà del presente ne fa rivivere certi aspetti. Il traffico dell'«oro rosso», organizzato da grandi società commerciali occidentali, non continua forse a fare dei «paesi sottosviluppati» dei fornitori di materie prime? E la tecnica della plasmaferesi non trasforma addirittura i donatori in donatori perpetui? Questa tecnica, che consiste nel separare i globuli rossi dal plasma per poi reiniettarli nel donatore onde permettergli di ricostituire rapidamente il plasma che sarà nuovamente prelevato, non appare forse – per le sue dimensioni (è diffusa in tutte le società industriali) e per la sua organizzazione (vi sono centri locali di plasmaferesi che pagano i donatori) – come il simbolo (carico di realtà) del fantasma (ricco d'intuizione) degli ex colonizzati? Il potere degli uni si nutre sempre della forza degli altri. [M. A.].

Abraham, K.
1924 *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido auf Grund der Psychoanalyse seelischer Störungen*, in «Neue Arbeiten zur ärztlichen Psychoanalyse», n. 11, pp. 1-96 (trad. it. in *Opere*, Boringhieri, Torino 1975, pp. 286-335).

Althabe, G.
1969 *Oppressions et libération dans l'imaginaire*, Maspero, Paris.

Augé, M.
1972 *Les métamorphoses du vampire. D'une société de consommation à l'autre*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», n. 6.

Clastres, H.
1972 *Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme tupinamba*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», n. 6.

Deleuze, G., e Guattari, F.
1972 *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).

Freud, S.
1912-13 *Totem und Tabu*, Heller, Leipzig-Wien (trad. it. in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1975).

Girard, R.
1972 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.

Green, A.
1972 *Cannibalisme: réalité ou fantasme agi?*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», n. 6.

Lévi-Strauss, C.
1962 *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1964).

Marcuse, H.
1955 *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston (trad. it. Einaudi, Torino 1974[7]).

Métraux, A.
1928 *La religion des Tupinamba*, Leroux, Paris.

Montaigne, M. Eyquem de
1579 *Des cannibales*, in *Essais*, l'Angelier, Paris 1598 (trad. it. in *Saggi*, Adelphi, Milano 1966).

Pouillon, J.
1972 *Manières de table, manières de lit, manières de langage*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», n. 6.

Fantasma connesso ad una mitologia delle **origini** della **civiltà** nella prospettiva freudiana, il cannibalismo rientra per l'antropologo tra le pratiche e le rappresentazioni che servono a pensare ordinatamente la realtà sociale. In questa seconda prospettiva, l'incorporazione (del nemico o dell'avo) appare come uno degli aspetti delle pratiche rituali (cfr. **rito**) che sanciscono i rapporti interpersonali (cfr. **persona**) sulla base di una fondamentale unità psicobiologica dell'individuo (cfr. **soma/psiche**). I rapporti cannibalici che s'istituiscono col nemico vinto (destinato ad essere mangiato ma provvisoriamente integrato nel gruppo col **matrimonio**) si rivelano figure e mezzi di un ordine sociale fondato sulle strutture di **parentela**. Il medesimo significato ha il cannibalismo praticato nelle società degli stregoni (cfr. **stregoneria**) all'interno della stessa società. D'altra parte, la metafora cannibalica interviene nell'interpretare i rapporti con le altre **società**, ed è presente come ossessione (non ingiustificata) nei fatti di **acculturazione**.

Siano il riflesso della società degli uomini oppure lo strumento della loro pratica, gli dèi ci parlano anzitutto delle difficoltà intellettuali di coloro che li studiano. Utili ad esprimere e risolvere i problemi di quelli che ad essi si rivolgono, che intorno ad essi si riuniscono, offrono addirittura, da questo punto di vista, l'immagine di una minuziosa divisione del lavoro: associati a varie attività umane, posseggono, ciascuno nel proprio campo, funzioni specifiche di protezione, di prevenzione, di guarigione... Questa diversificazione è comune a tutte le religioni politeistiche tanto che ci si può chiedere, attenendoci a questo criterio, se sia mai esistita una religione strettamente monoteistica. Il cattolicesimo, dopo essersi quasi identificato con il culto dei santi, lo considera oggi con un certo distacco (certi santi sono stati persino denunziati come impostori, pur avendo avuto importanti funzioni nel ritrovamento degli oggetti oppure nella sicurezza stradale); tuttavia, il suo dogma fondamentale, quello della Trinità, che non ha niente a che fare con le invenzioni, i prestiti o le deviazioni della religione popolare, finisce anch'esso per distinguere tra le funzioni attribuite al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, anche quando postula l'unità di queste figure.

Per contro, la sociologia e l'antropologia, piú radicali o meno settarie della Chiesa, sembrano estendere all'insieme delle religioni questa velleità di unità che relativizza, con la differenza tra tipi di religione, l'importanza delle *funzioni* esercitate dagli dèi e la singolarità personale di ognuno di essi. Si tratta per lo meno di una tradizione durkheimiana che lo strutturalismo non smentisce: gli dèi (la religione in generale) sarebbero la proiezione sul piano del sacro delle realtà della vita sociale; Durkheim parla, a questo proposito, di «rappresentazione» e nella distinzione tra monoteismo e politeismo non vede altro che una differenza di organizzazione sociale; la rappresentazione totemica (e ancor piú gli animali che ad essa corrispondono) è di per sé priva di potere e diventa sacra solo perché simbolizza il clan. L'efficacia del duplice gioco di rappresentazione con il quale il totemismo simbolizza il clan e riproduce l'immagine dell'animale-simbolo è legata, secondo Durkheim, allo stato di esaltazione che caratterizza le periodiche riunioni del gruppo, in contrasto con la monotonia dell'esistenza quotidiana nelle unità sociali piú ristrette. Il sacro sarebbe perciò lo stratagemma del profano che esso rappresenta; la nozione di sacro nascerebbe dallo stato di esaltazione del gruppo, mentre l'idea di un unico dio non sarebbe altro che un caso particolare di questo modo di simbolizzazione: soprattutto in Australia, essa apparirebbe quando il totemismo non è piú elaborato da un solo clan ma da tutta una tribú che ha già raggiunto una certa coscienza della propria unità. Cosí, Dio sarebbe, tra gli dèi, soltanto il rappresentante della forma sociale piú unificata, mentre gli dèi, generalmente, non sarebbero mai altro che l'espressione piú o meno sofisticata della diversità e dell'organizzazione della società.

Nonostante le numerose sfumature e differenze, i vari approcci teorici in antropologia (da Durkheim al marxismo, passando per lo strutturalismo e il funzionalismo) hanno in comune il fatto di considerare la religione in primo luogo come «espressiva». Questa espressione può riferirsi direttamente alle particolarità dell'organizzazione in lignaggi, clan o tribú (ad ogni dimensione sociale corrisponde il riferimento a un dio; anche se, a questo proposito, si pone il problema, sul quale si ritornerà, della gerarchia degli dèi e della pertinenza di questo termine per designare entità diverse, sia per la modalità di rappresentazione sia per la natura e l'ampiezza delle funzioni che sono loro attribuite). Essa può anche rinviare a modi di organizzazione del mondo e della società, diventando allora espressione di una logica inconscia che gli dèi non sono i soli a rappresentare, della quale tuttavia sono un elemento essenziale; in questo modo, gli dèi significherebbero anzitutto la logica intellettuale di coloro che li hanno concepiti e di coloro che li adorano, testimoni di un'architettura dell'universo di cui non sarebbero la causa ma il riflesso, rendendo l'universo e l'ordine sociale comprensibili e accettabili, soprattutto attraverso l'opposizione delle categorie binarie dell'alto e del basso, del cielo e della terra, dell'interno e dell'esterno, del caldo e del freddo, del secco e dell'umido, ecc.

Ma è ovvio che questa logica intellettuale è quella scoperta o riscoperta dall'osservatore, il quale per primo la definisce come inconscia per i soggetti studiati; a proposito degli dèi, si pone cosí il problema fondamentale di ogni approccio antropologico: negli oggetti che osserva, deve studiare ciò che significano oppure a che cosa servono, oppure ancora accontentarsi di studiare il come del funzionamento? Trattandosi degli dèi, bisogna dire che la letteratura, la storia e l'attualità antropologica non smentiscono l'interesse della prima preoccupazione (la ricorrenza delle figure, delle azioni e delle funzioni divine attraverso i tempi e lo spazio costituisce già di per sé una provocazione intellettuale), ma che, al contempo, esse offrono un'immagine cosí riccamente diversificata della circolazione degli dèi, delle loro multiformi attività e della loro presenza costante nei momenti importanti come in quelli insignificanti della vita dagli uomini – degli individui e dei gruppi –, che sarebbe difficile riconoscere in essi soltanto la semplice espressione metaforica di uno schema intellettuale. Gli dèi di Omero partecipano ai conflitti umani ed esigono, al momento opportuno, la loro parte di lacrime e di sangue. Gli dèi africani, in molte località, mantengono e contengono ancora le paure e i desideri dei loro fedeli, occasione e strumento di un'attività simbolica (ed economica) intensa, che si preoccupa anzitutto di scongiurare o di capire le disavventure concrete della vita, d'interpretare l'evento, di controllare la storia.

I problemi posti dall'incontestabile esistenza sociale degli dèi sono perciò di vario ordine. La loro stessa diversità rappresenta un problema: dal semidio alla figura astratta della Necessità, la religione greca presenta un pantheon piuttosto barocco, una società poco ugualitaria come quella degli uomini, un insieme poco omogeneo che probabilmente non può essere colto con un solo sguardo o una sola analisi. Inoltre gli dèi condividono con gli uomini la diversità geografica, culturale e storica: se è vero che esistono forse religioni senza

dèi, è indubbio che non esistono società senza religione né religione che non formuli, almeno indirettamente, il problema della definizione del dio, dei limiti della divinità rispetto alle concezioni del re, dell'eroe, del saggio o dell'antenato. Qui si sceglierà, non potendo stabilire una tipologia storico-culturale degli dèi, di seguire, nelle loro modalità significative, i due piú importanti procedimenti attraverso i quali storici e antropologi hanno tentato di spiegarsi il motivo, il senso e la funzione dell'esistenza degli dèi, il loro rapporto con la rappresentazione del mondo e della società. D'altronde, è forse proprio a partire da questa tensione tra l'analisi del senso e quella della funzione, che ha il suo correlato nella realtà analizzata, che può emergere, con i tratti comuni alle diverse figure divine e il loro carattere essenzialmente problematico e umano, la frontiera sempre incerta e talvolta scomparsa tra divino e non divino.

1. *Gli dèi e la rappresentazione del mondo.*

È stata evidentemente l'analisi strutturale a privilegiare l'aspetto «strutturato» dei pantheon rispetto al loro aspetto «strutturante», per riprendere i termini di Bourdieu; Lévi-Strauss ha fatto notare che l'attenzione centrata sulle funzioni terapeutiche degli dèi non poteva non rivelarsi secondaria rispetto alla comprensione del loro significato logico nella costituzione intellettuale di un ordine del mondo. Jean-Pierre Vernant ha piú di ogni altro illustrato con energia e finezza particolari il senso di questo metodo, applicandolo allo studio delle divinità greche. Si constaterà di sfuggita che, come Lévi-Strauss nelle sue *Mythologiques* [1964-71], Vernant [1965; 1972, in collaborazione con Vidal-Naquet] s'interessa piú al mito che al rito, piú alla rappresentazione che alla pratica, come se il mito fosse necessariamente, cronologicamente e logicamente, anteriore al rito, come se, di conseguenza, gli dèi dovessero essere capiti in modo piú immediato e significativo nei miti che li raccontano che non nei riti che li chiamano in causa. Questo punto di vista, normalmente accettato nella letteratura antropologica, non è l'unico possibile, e ci si potrebbe chiedere, inversamente, se il rito non sia la verità del mito, se il mito abbia un senso indipendentemente dal rito che di esso è l'occasione e la realizzazione, se gli dèi non significhino altro che le suppliche rivolte loro, le paure che essi scongiurano e la logica retrospettiva della storia che hanno il compito di realizzare.

Resta il fatto che la logica dell'ordine divino, inconscia nella sua totalità agli umani che tuttavia l'hanno prodotta e ne sono l'unico oggetto (analoga in questo alla storia secondo Marx), si sviluppa, per l'osservatore attento, con un'evidenza incontestabile. Gli dèi greci, quali risultano dall'esame dei secoli classici, offrono sotto questo aspetto a Vernant e all'analisi strutturale una «presa» particolare, poiché presentano un certo numero di caratteri rilevanti: anzitutto spesso vanno a due a due (sposo-sposa, padre-figlia, madre-figlio, coppia di amanti). Questa polarità iniziale è evidentemente portatrice in quanto tale di ordine binario; dalla coppia divina alla coppia di opposizioni complementari, dalla leggenda aneddotica al pensiero del mondo o della società, la transizione è impercettibile; in secondo luogo, ogni figura divina spesso è di per sé ambigua e talvolta si formano le opposizioni virtuali che richiedono in certi momenti l'intervento contrastante di altri dèi; infine, nonostante la loro individualizzazione (alcuni di essi hanno un carattere ben preciso), gli dèi greci non sono «personali» nel senso che non hanno rapporti diretti e personali con i loro fedeli (questo rapporto è sempre mediato socialmente) e sono, come scrive Vernant [1965], «delle Potenze, non delle persone», dal momento che la potenza divina possiede un essere e un'esistenza solo «attraverso la rete di relazioni che l'unisce al sistema divino nel suo insieme» (trad. it. p. 239).

La coppia Hestia-Hermes permette a Vernant d'illustrare brillantemente il suo metodo e di darci allo stesso tempo una fine analisi dell'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci. Questa coppia ha la particolarità di non essere attestata come tale né nella genealogia di Hestia e di Hermes né nella loro leggenda, distinguendosi cosí dalle coppie divine che associano marito e moglie (Zeus-Era), fratello e sorella (Apollo-Artemide), madre e figlio (Afrodite-Eros), padre e figlia (Zeus-Atena) oppure protettrice e protetto (Atena-Ercole). La si vede soltanto in alcune opere scolpite, e ciò che conta è che Hestia, raramente raffigurata, quando lo è, è quasi sempre associata a Hermes. In particolare, è il caso della base della grande statua di Zeus a Olimpia, in cui Fidia aveva rappresentato, raggruppati a coppie tra Helios, il Sole, e Selene, la Luna, le dodici divinità. La coppia Hermes-Hestia non sembra quindi unita da legami della stessa natura di quelli che costituiscono le altre coppie; la loro associazione, ci dice Vernant, ha un significato propriamente religioso: «Essa deve esprimere una struttura definita dal pantheon greco» [*ibid.*, p. 85].

Hestia, il cui nome è anche un nome comune che designa il focolare (è indubbiamente per questa ragione che si presta meno di altri dèi a una rappresentazione antropomorfica), è legata allo spazio e, piú esattamente, allo spazio socializzato dell'umanità sedentaria. È il focolare circolare situato nel centro della casa, il punto fisso a partire dal quale si organizza lo spazio umano.

Hermes ha in comune con Hestia la sua familiarità con gli uomini; non si tratta di un dio lontano. È l'amico degli uomini; frequenta volentieri, come Hestia, la casa dei mortali, ma solo di passaggio. Hermes è al tempo stesso il viaggiatore e il messaggero, quello che è sempre appena arrivato e che è sempre sul punto di ripartire: carattere limite che sta alla frontiera di ogni cosa come alla frontiera di se stesso; nelle case non occupa mai, come Hestia, il focolare centrale bensí la porta: protegge la soglia contro i ladri, ma è egli stesso il Ladro, Divinità dei crocevia, delle piste, delle porte delle città e delle tombe, è presente anche nei mercati, nelle contrattazioni, nei luoghi in cui gli uomini passano e s'incontrano; psicopompo, conduce verso Ade le anime dei defunti e talvolta le riconduce indietro. Avendo il dono dell'ubiquità, è inafferrabile; inatteso, simbolizza la fortuna e l'incontro.

Per Vernant, è proprio attraverso il contrasto con la figura di Hestia che quella di Hermes, piú sconcertante, si coglie piú chiaramente. Hestia simbo-

lizza evidentemente lo spazio chiuso e immobile del gruppo ripiegato su se stesso, mentre Hermes è il dio del movimento, dell'apertura, del rapporto con gli altri. Cosí, la coppia Hermes-Hestia esprimerebbe, nella sua polarità, «la tensione esistente all'interno della rappresentazione arcaica dello spazio» [*ibid.*, p. 88], spazio che si definisce al tempo stesso sia grazie ai punti fissi che lo strutturano, sia come luogo del movimento e della relazione. Al termine di quest'analisi, Vernant riconosce che la logica che presiede all'organizzazione del pantheon non è quella che ricostruiamo a partire dalle nostre categorie («I Greci che rendevano un culto a queste divinità non hanno mai visto in esse dei simboli dello spazio e del movimento» [*ibid.*, p. 89]). È tuttavia interessante constatare che se, per lui, il pensiero religioso ha le sue specifiche regole di classificazione, queste ultime non gli sembrano opporsi, ad essere precisi, ai rapporti strutturali che egli stesso mette in rilievo, come il conscio rispetto all'inconscio: bisognerebbe piuttosto parlare di opposizione tra concreto e astratto e tra esplicito e implicito. Per i Greci, egli afferma, lo spazio e il tempo non sono ancora esplicitamente formulati come nozioni astratte: «Se Hestia appare capace di "centrare" lo spazio, se Hermes può "mobilizzarlo", gli è che essi presiedono, come potenze divine, a un complesso di attività che concernono, certo, la sistemazione del suolo e l'organizzazione dello spazio – che anzi, in quanto praxis, hanno costituito la cornice entro la quale si è elaborata, nella Grecia arcaica, l'esperienza della spazialità –, ma che oltrepassano tuttavia di gran lunga il campo di ciò che chiamiamo oggi spazio e movimento» [*ibid.*]. Sembra che, a questo punto del suo ragionamento, Vernant stia quasi per pensare a un'analisi della logica delle pratiche, in questo caso religiose, che l'allontanerebbe da una prospettiva strettamente strutturalista e darebbe maggiore importanza alla relazione sistematica tra i vari elementi (dèi compresi) costitutivi della pratica religiosa, rispetto alla possibilità di astrarre, a partire dai significati assunti da questo o quel dio in contesti diversi, il sistema di opposizioni che costituirebbe la logica segreta delle figure divine; la stessa osservazione potrebbe essere fatta alla sua constatazione del carattere ambiguo e non personale degli dèi.

Ma gli dèi si prestano anche a una decodifica strutturalista, e l'opposizione Hestia-Hermes, cosí come è costruita da Vernant a partire dal contrasto tra il focolare chiuso su se stesso e l'apertura agli altri da un lato, la permanenza e l'effimero dall'altro, si ritrova o può essere elaborata a partire da pratiche, da istituzioni oppure da configurazioni mitiche differenti. Hestia, la cui verginità è un simbolo di permanenza, si oppone sotto questo aspetto alle seduzioni di Afrodite, di Atena e di Artemide. In quanto simbolo del focolare, essa rappresenta anche in qualche misura il rifiuto del contratto matrimoniale (apertura all'altro che implica principalmente l'abbandono del primo focolare e l'integrazione in un altro). Hermes invece è, come Afrodite, un maestro di persuasione che svolge perciò un ruolo importante nell'unione dei sessi. Hestia simbolizza l'ideale autarchico ed endogamico del focolare, in quanto focolare paterno: quello che Elettra rimprovera a Clitennestra di aver tradito. Se è vero che il matrimonio appare ai Greci «un'"aratura", di cui la donna è il

"campo", l'uomo l'"aratore"» [*ibid.*, p. 99], Hestia non sembra tanto il simbolo della funzione procreatrice quanto quello di un solo aspetto tra i tanti che la donna deve riunire e conciliare: il simbolo di un focolare paterno immutabile che, al di là delle necessità dello scambio matrimoniale, sembra privilegiare, in regime patri-virilocale la sola filiazione paterna. Infine, Hestia presiede al pasto che si apre e si chiude con una libagione e un'invocazione alla dea; sotto questo aspetto simbolizza, con la commensalità, l'unità del gruppo domestico, ma anche l'accoglienza degli altri, degli ospiti; è a Hestia che, letteralmente, fa riferimento chi ritorna a casa, lo straniero di passaggio oppure la donna integrata nell'οἶκος del marito.

A questo punto appare il carattere ambiguo del personaggio del dio. Vernant afferma, da un lato, che le due divinità funzionano in modo complementare sotto forma di coppia, dove la prima è in un certo senso la necessaria contropartita dell'altra, dall'altro lato, che questa complementarità suppone all'interno di ciascuna di esse un'opposizione, una tensione tra elementi contrari. Cosí, la dea vergine, in quanto simbolizza la permanenza, è paragonata da Euripide alla Terra-Madre; Porfirio distingue tra due aspetti di Hestia che è ora di tipo virgineo (παρθενικός), ora forza fecondatrice (γόνιμος). L'istituzione dell'epiclerato – grazie al quale un uomo senza figli maschi può ottenere che sua figlia metta al mondo un figlio di cui sarà il padre legale e sociale – manifesta i due aspetti di Hestia: figlia del padre, madre del lignaggio. Vernant cita a questo proposito i rapporti attestati di Hestia con l'ὀμφαλός di Delfi, ὀμφαλός che simbolizza al tempo stesso la terra, la procreazione, l'ombelico, il «radicamento di una generazione nella generazione precedente» [*ibid.*, p. 107]. Allo stesso modo, se è vero che l'immagine di Hestia è prioritariamente associata all'ombra del θάλαμος profondo in cui il padrone di casa tesorizza, e quella di Hermes (l'Hermes pastorale) allo spazio libero dove circolano gli armenti, il cui aumento corrisponde a quello del patrimonio del loro proprietario, altre istituzioni e altre configurazioni ci dànno di Hestia un'immagine in sé piú ambivalente. Dea «epictonia», dea del focolare alla superficie del suolo, essa ha anche un aspetto ctonio: è proprio per suo tramite che la casa entra in contatto con il mondo sotterraneo; in senso opposto, l'incenso e la carne delle vittime bruciate sul suo altare, il cui fumo fuoriesce da un'apertura del tetto, stabiliscono il contatto tra terra e cielo, tra focolare domestico e dèi dell'Olimpo. Platone, ci ricorda Vernant, propone nel *Cratilo* una duplice etimologia del nome di Hestia, rapportato ora a οὐσία, talvolta chiamato ἐσσία, l'essenza immutabile, ora a ὠσία, l'essenza definita da Eraclito come la mobilità essenziale. Per la sua ambiguità, Hestia manifesta qualcosa delle contraddizioni vissute dall'umanità concreta e soprattutto dalle donne; per la sua ambivalenza essa rappresenta i principî complementari d'organizzazione della società; il privilegio e la complessità delle figure divine consisterebbero perciò nel rievocare l'umanità e al contempo nel rappresentare la società.

Questa funzione di rappresentazione del sociale, che costituisce l'essenza intellettuale degli dèi, deriverebbe, come si è appena visto, dalla loro esistenza in un certo senso sdoppiata, sia perché essi sono considerati soltanto sotto

forma di coppie, sia perché il principio di opposizione complementare che presiede alla costituzione di queste coppie fonda anche l'ambiguità o l'ambivalenza di ciascuna di esse. Ultimo carattere, complementare rispetto ai primi due, o loro conseguenza, e che sembra rafforzare la loro vocazione di strumenti logici e la loro funzione di rappresentazione: il loro carattere non-personale.

Trattandosi di dèi greci, questa qualificazione negativa può stupire: la religione greca non attribuisce forse una figura individuale e una forma umana alle potenze divine? Anche Vernant formula quest'obiezione e propone alcune soluzioni. Non solo gli dèi greci sono strettamente legati a gruppi umani di ampiezza variabile e a vari tipi di attività, tanto che l'individuo umano non è piú niente socialmente quando è escluso dall'attività sacra – e viceversa –, ma il dio che simbolizza, contro questa religione dell'ordine e della Πόλις, il disordine, l'«entusiamo» e la liberazione, Dioniso, non è un dio che stabilisca con i suoi fedeli un rapporto individuale. La fusione con il dio ha luogo soltanto nella frenesia collettiva; l'uomo posseduto e «cavalcato» dal dio perde la propria personalità, ma il possesso resta di per sé anonimo e imprime in ogni uomo solo il marchio indifferenziato di un dio inafferrabile. Tra il fedele e il dio non si stabilisce nessun rapporto personale. Né Dioniso né gli altri dèi del pantheon greco sono persone: essi sono potenze che possono essere classificate e collocate le une rispetto alle altre, di cui è possibile analizzare i differenti tipi di azione e le rispettive posizioni in termini di opposizione o di complementarità. In questo carattere impersonale Vernant vede una prova supplementare nella definizione indifferentemente e alternativamente singolare o plurale delle divinità. Anche figure apparentemente individualizzate, come Zeus ed Era, sono viste a seconda dei momenti e dei bisogni nella loro unità oppure nella loro molteplicità. Il culto di Zeus non conosce un solo Dio, bensí vari Zeus molto diversi gli uni dagli altri, che tuttavia sono tutti Zeus «in qualche modo»; Senofonte nell'*Anabasi* distingue Zeus-Re, Zeus-Salvatore, Zeus Milichio, dal quale dipendono le finanze personali: i suoi buoni rapporti con i primi due non gl'impediscono di essere confuso con l'ultimo. Vernant fa anche notare che un dio può avere, tra i suoi epiteti culturali, il nome proprio di un altro dio; esistono anche un Zeus-Ade e una Era-Afrodite. L'individuo umano quindi s'inserisce sempre in un ordine che lo travalica, del quale gli dèi costituiscono al tempo stesso i punti di riferimento e esprimono la complessità. Da un altro punto di vista, si può pensare che essi siano, per l'osservatore, il mezzo per capire, al di là delle strutture empiriche della società, il modello inconscio che ne determina la forma.

2. *Dalla Grecia antica all'Africa contemporanea: gli dèi e il divenire degli uomini.*

Per chi ha una certa familiarità con le religioni africane e, in particolare per chi ha l'occasione di frequentare certe regioni africane, come quelle che si trovano sul golfo di Benin, dove le religioni non cristiane sono in piena attività e sviluppo, l'esempio degli dèi greci appare subito sconcertante, stimolante e provocante. Tutti i caratteri con i quali è possibile definire la dimensione strutturale degli dèi greci – l'esistenza di coppie divine, l'ambivalenza o l'ambiguità di ogni figura divina, l'impersonalità degli dèi e la loro esistenza indifferentemente singolare o plurale – possono infatti essere applicati punto per punto alla definizione degli dèi africani.

In primo luogo, gli dèi africani vanno spesso a due a due, uno dei quali appare frequentemente come il marito o il padre – d'altronde queste definizioni possono variare da un luogo o da un informatore all'altro, ma ciò che conta è l'affermazione di una polarità (maschio o femmina) che si ritrova nello spazio del villaggio o della singola casa (dove gli altari possono essere contigui o contrapposti). Ciò vale, per esempio, per gli dèi Avlekete (o Avrekete), Agbwe e Hebieso nel Sud-Est del Togo, in terra *gẽ-mina*. Il loro caso è tanto piú esemplare se si pensa che disponiamo al riguardo d'informazioni di origine e di profondità storica di varia natura. Si stanno conducendo inchieste nel Togo presso informatori che generalmente non sono veramente in grado di fare un'esegesi rigorosa dei riti o della genealogia degli dèi; per contro, con il libro di Verger [1957], disponiamo d'informazioni estremamente precise su questi culti nel secolo scorso e nella prima metà di questo secolo nelle regioni del Dahomey in cui sono sorti. Cosí, in modo tutto sommato sperimentale, la storia ci consegna una genealogia degli dèi che ci rivela quanto rimane, al di là delle vicissitudini storiche e delle specificità locali, delle dimensioni strutturali e funzionali dei culti.

L'esistenza della coppia Avlekete-Agbwe, presso i Mina, è la prima ad essere attestata; essi sono «marito e moglie», segnala un informatore, rapidamente contraddetto, bisogna riconoscerlo, dall'insieme dei sacerdoti che indicano che Agbwe e Avlekete sono entrambe femmine, entrambe mogli di Hebieso, dicono alcuni; alcune testimonianze piú attendibili fanno tuttavia di Avlekete la figlia di Agbwe, oppure di entrambe delle sorelle gemelle. Si deve infine notare – ed è ciò che sembra contare per i sacerdoti e i fedeli – che queste tre divinità sono sempre accomunate nei luoghi del culto, soprattutto nei conventi che ad essi sono consacrati e dove sono educate e iniziate alcune donne del lignaggio: Hebieso, principe maschio, dio del fulmine e del cielo, e Agbwe-Avlekete, dee del mare, sono indissociabili, opposti e accomunati. Un'ulteriore distinzione oppone Agbwe a Avlekete (sorelle gemelle oppure figlia e madre) come l'ordine al disordine.

Se si considera la tradizione del Dahomey del secolo scorso, si constata che tutti i *vodu* del mare sono inclusi, ad Abomey, nel pantheon del tuono (Hebieso). Tuttavia, le informazioni raccolte da Le Hérissé [1911] e da Herskovits [1938] fanno di Agbe (esistono due nomi, Agbe e Agbwe) una divinità maschile, il mare, che ha sposato Na-ete, altra divinità marina, mentre Avlekete è la loro figlia. Herskovits precisa che Na-ete era nello stesso tempo sorella e moglie di Agbe e riferisce una tradizione secondo la quale Avlekete è il piú giovane tra i figli della coppia, il bambino viziato che non rispetta nulla; Le Hérissé nota che Avlekete simbolizza la schiuma dell'onda, l'agitazione

continua, in contrasto con la madre Agbe che invece si trova a suo agio soltanto nelle acque calme. Burton [1864], il primo nella letteratura occidentale ad aver citato nomi di dèi, afferma che Agbwe è il dio dell'Oceano, nomina Nate e Avrekete senza stabilire tra loro alcun legame di parentela, notando però che Avrekete, divinità maschile, ha rubato a Nate le chiavi del magazzino del mare a vantaggio degli uomini, che gli hanno dato in cambio cinquecento donne. Lo stesso Verger ha raccolto nella regione di Avrekete liste di *vodu* che presentano Agbe come una divinità ora maschile ora femminile.

Ciò che conta è che le contraddizioni dell'informazione relativa al sesso degli dèi e ai loro rapporti non tolgono niente alla necessità di pensarli come principî intellettuali di organizzazione del mondo e della società; la polarità delle coppie divine, indipendentemente dalla natura delle coppie e dal sesso di coloro che le compongono, permette di raffigurare sia opposizioni cosmologiche (cielo e mare), sia opposizioni pratiche e sociali (ordine e disordine, divieto e trasgressione). Queste coppie sono molto numerose (Mawu e Lisa, Anana e Sovi, ecc.): Dan, il dio serpente arcobaleno, è il servitore del tuono, associato in questo senso a Hebieso; lo ritroviamo a Haiti sposato alla dea arcobaleno che lo tradisce con Agbwe, il dio del mare. Da un luogo all'altro, da un'epoca all'altra, si tratta di relazioni che si trasmettono, di rapporti che non rimandano semplicemente alla necessità di capire l'ordine del mondo ma anche a quella di capire, se non addirittura correggere, la storia. Cosí, Legba, che nel golfo di Benin è il dio dei crocevia e delle porte di casa, il dio messaggero e intermediario che non rispetta niente e nessuno, tanto meno gli altri dèi, e che per alcuni dei suoi tratti è sorprendentemente simile a Hermes, nel Togo si ritrova amputato di certe sue qualificazioni; sempre vicino agli uomini, ai loro insediamenti e alle loro case, ma avendo ceduto a Avlekete, con il monopolio dei rituali d'inversione, il compito di raffigurare e di pensare il disordine come uno dei segreti della vita sociale.

Tutti gli dèi africani, come quelli greci, sono attraversati dall'ambivalenza che presiede alla costituzione delle loro coppie. Dan, dio del cielo e servitore del tuono, è anche un dio del mare. Herskovits parla della sua «doppia incarnazione» nei cieli e sotto terra; altre testimonianze sottolineano tuttavia il suo carattere marino; un informatore della regione di Anfuin, nel Togo, considera Mami Wata, la dea marina delle coste africane e sudamericane, come una sua variante. Paul Mercier [1954] ha raccolto tradizioni che giustificano queste molteplici dimensioni: Dan Aydo-wedo (nome completo della divinità) possiede al tempo stesso un aspetto maschile e uno femminile. Quando appare sotto forma di arcobaleno, la sua parte rossa è maschile, quella blu femminile; ciò perché avvolge la Terra, la tiene insieme, impedendo cosí la sua dislocazione e la fine del mondo; egli è contemporaneamente principio di movimento: sotto terra è immerso nell'acqua, e i suoi spostamenti hanno creato i fiumi, animando acque fino a quel momento stagnanti. È nello stesso tempo privo di iniziativa e senza rivali: nel suo compito di preservare il mondo, Dan è il servitore universale: di sua iniziativa non fa niente, ma senza di lui non può essere fatto niente.

Quest'ambivalenza può sembrare una vera e propria ambiguità nel caso di certi dèi, a proposito dei quali ci si può chiedere se non riassumono in modo esemplare l'essenza del divino. Sapata, dio della terra e dio del vaiolo, appare contemporaneamente come un dio della vita e della morte; fornisce agli uomini il miele, il mais e tutte le altre semenze del suolo, ma, se vuole punirli, fa uscire di nuovo questi semi attraverso la loro pelle. Sono essenzialmente i malfattori e coloro che non hanno rispettato un divieto ad avere la pelle bucata, crivellata dalla collera del dio, ma l'esplosione di un'epidemia di vaiolo rivela piú esplicitamente il dio per quel che è: lo stesso e l'altro, il protettore e il suo contrario. Sapata infatti è adorato soprattutto in quanto protettore; in teoria tiene lontano il vaiolo, ma se questo sopraggiunge, ciò non avviene contro di lui, o suo malgrado: egli è il suo ricettacolo, il suo portatore, il suo padrone. Perciò, in questi casi, non serve nemmeno pregarlo, bensí farlo fuggire; nel Togo, le sacerdotesse di Avlekete, la dea dell'inversione e del disordine, offrono a Sapata gli alimenti che gli sono vietati; forti del carattere eccezionale della dea che esse servono, provocano la partenza del dio. Con un duplice capovolgimento, il dio protettore appare come il portatore del flagello, mentre la dea del disordine, simbolo anche della gioventú e della rinascita, si rivela l'estremo garante della salute individuale e del corpo sociale. Un certo numero di riti di purificazione del villaggio, svolti dalle sacerdotesse di Avlekete, confermano questo carattere rigenerante di una divinità che vieta ogni divieto ai suoi fedeli.

Cosí, risulta evidente che l'ambivalenza o l'ambiguità degli dèi è un aspetto della loro plasticità e che quest'ultima non rinvia tanto all'ordine dei possibili e dell'azione, quanto a quello della necessità e del pensiero, piú esattamente di quanto non faccia il pensiero mitico, poiché quest'ultimo mette in atto contemporaneamente racconti, relazioni e riti, non separa l'ordine delle rappresentazioni da quello delle pratiche, la struttura strutturata dalla struttura strutturante. Tale constatazione non può che essere rafforzata dalla considerazione del terzo criterio grazie al quale Vernant definisce gli dèi greci; infatti, proprio come questi, gli dèi africani possono apparire, nonostante certi aspetti dei loro rapporti con i fedeli, come potenze impersonali. Indubbiamente, come gli dèi greci, essi hanno un aspetto e talvolta un carattere; le statue di legno o d'argilla che li rappresentano sono antropomorfiche; certo, si tratta essenzialmente di divinità familiari trasmesse ed ereditate, che delimitano con la loro semplice esistenza uno spazio sociale e religioso, una filiazione umana e sacra; certo, possono anche stabilire con determinati individui particolari rapporti: la scoperta di una «pietra del fulmine», il dichiararsi di una malattia possono essere interpretati dall'oracolo che scopre l'identità e il desiderio del dio in quanto appello di quest'ultimo affinché gli si prepari un altare oppure si ritorni al convento familiare dedicato al suo culto: gli ospiti del convento *vodu* appartengono generalmente al clan «possessore» di questo *vodu*, che ha tuttavia la possibilità di sceglierli.

In ogni caso, il legame tra fedele e *vodu* è sempre lo stesso, caratterizzato dallo stesso rituale e dagli stessi sacrifici; e soprattutto il dio è indifferente-

mente singolare o plurale, e ciò sotto due aspetti. Ogni detentore di un *vodu* può collocarlo presso qualcun altro, a patto che l'oracolo abbia confermato l'elezione di quest'ultimo; questa collocazione non fa altro che riprodurre la collocazione e la raffigurazione precedenti; d'altronde il termine 'raffigurazione' è insufficiente, dal momento che il *vodu* è effettivamente riempito d'erbe e di varie sostanze, la cui natura e misura variano a seconda del tipo di *vodu*, ma che costituiscono la forza del dio, in senso propriamente materiale. Il *vodu* è quindi riprodotto, identico a sé, in piú luoghi, secondo un itinerario che spesso può essere parzialmente ricostruito. Ma nella sua stessa concezione, il dio è tuttavia uno e diverso; esistono molti Sapata, Hebieso, Dan diversamente qualificati e che costituiscono delle divinità dotate di proprietà e forze inuguali. Talvolta questa diversità si struttura attraverso una genealogia piú o meno rigorosa; per esempio, le diverse trasformazioni di Sapata, che corrispondono ad altrettante malattie, sono presentate sotto il nome generico di Sapata, in quanto componente di una famiglia. Tuttavia, questa rappresentazione non è né necessaria né generale, e se è vero che la notevole attività economica, militare e religiosa delle regioni del Benin (dall'attuale Nigeria all'attuale Togo) rafforza, con la diffusione dei vari dèi, il loro aspetto al tempo stesso indifferenziato e funzionale, la diffusione non fa allora che rafforzare un tratto essenziale per la definizione degli dèi: la loro disponibilità intellettuale o, per lo meno, quella dei loro «utenti», disponibilità abbastanza grande da consentire che due dèi si confondano oppure che certi antenati diventino dèi.

Tutti i tratti che permettono di definire gli dèi africani, seguendo il modello degli dèi greci, come l'espressione di un pensiero circa il mondo appaiono perciò come altrettanti mezzi d'azione sul mondo, d'interpretazione degli eventi, di padronanza della storia. Se è vero che gli dèi si definiscono al tempo stesso per la complementarità delle loro opposizioni, per l'ambiguità delle loro qualità e la plasticità della loro identità, se è vero che il loro aspetto, nelle diverse mitologie, sembra sempre sproporzionato alla loro funzione, è perché essi esprimono e realizzano il compito smisurato che l'umanità e ogni singolo individuo umano si assegnano: capire per agire. Sproporzione del mito e del rito: della rappresentazione del dio del fulmine, Hebieso, e della pietra di fulmine che, da un lato, lo simbolizza e ricorda sotto questo aspetto le selci di Jupiter Lapis, e che, dall'altro, parla a un determinato individuo del suo particolare destino; sproporzione dell'ordine del cosmo e dell'avventura di un uomo solo. Dismisura del rapporto tra uomo e dèi: il mito compone una storia dell'uomo fondata su una rottura con gli dèi (Ogo, il gemello dogon, Prometeo, il ladro di fuoco, per non parlare di Adamo, l'eroe della conoscenza); il rito raffigura dèi facilmente ingannati dalle astuzie degli uomini, oppure sembra indicare che questi ultimi contano sulla complicità dei primi: al dio del vaiolo si dà, in qualche modo, il segnale di partenza. Ma in ogni sacrificio si può intravvedere quella ingiunzione agli dèi, la cui risposta sarà trasmessa e tradotta soltanto dall'evento; ogni rito è una scommessa sugli dèi, sull'evento.

Per quanto la religione costituisca una meditazione sul senso dell'esistenza, essa non coinvolge molto i mortali. Gli uomini hanno forse piú bisogno di

rituali che di dèi, hanno piú bisogno di capire gli aspetti aleatori della loro esistenza che d'interrogarsi sul suo senso. Cosa sono allora gli dèi, se non il mezzo dell'interpretazione o della prevenzione, mezzo non esclusivo di una rappresentazione dell'ordine naturale e dell'ordine sociale che sembra invece fondarlo in verità? Che gli dèi esercitino delle funzioni non è affatto irrilevante; queste sono facilmente enumerabili in tutte le religioni politeistiche, e i tentativi di diversa ispirazione che hanno cercato d'individuare nel carattere funzionale delle religioni politeistiche una tappa nel cammino di Dio e della Religione, hanno frainteso anche il fatto, sempre provocante e irriducibile, che la religione è al tempo stesso individuale e sociale, che gli dèi parlano contemporaneamente a ogni uomo e delle relazioni tra gli uomini.

3. *Dio e dèi; «mana» e simboli.*

Un pericoloso evoluzionismo sottende certe concezioni della religione, che corrispondono ad altrettante concezioni degli dèi. Al riguardo, è possibile distinguere tra due aspetti principali e piuttosto differenti, sia per il loro significato sia per il contesto in cui si affermano. I sostenitori del Dio unico, i missionari, hanno incontrato sulle terre di missione e di evangelizzazione una realtà che ha opposto resistenza ai loro sforzi di ridurla a vari livelli e in vari modi. I primi missionari portoghesi, nel regno di Kongo, andavano scoprendo, insieme agli dèi africani, la prova dell'esistenza del diavolo. Sul piano intellettuale, l'uso del termine 'feticcio' permise di denunziare la vacuità di una raffigurazione che non rinviava ad alcuna realtà se non a se stessa e, evidentemente, per definizione etnocentrica, a nessuna verità: gl'indigeni adoravano pietre e statue di legno e di argilla. Per un certo tempo, l'epoca coloniale ha conservato questa concezione delle cose e il compito piú impellente dei missionari, quando riuscirono a farlo, e di certi «profeti» locali convertiti, quando apparirono, fu quello di bruciare i «feticci» e di riunire i nuovi convertiti intorno al «simbolo» della croce. Poco per volta è emersa una concezione piú raffinata, dovuta indubbiamente sia alla riflessione delle chiese cristiane sull'efficacia della loro azione missionaria sia al progresso delle conoscenze antropologiche, sia ancora agli studi che hanno rivelato la grande complessità delle religioni indigene. Giunto il periodo di un relativo ecumenismo, alcuni missionari etnologi, cattolici o protestanti, hanno tentato di distinguere il buono dal cattivo, le virtualità promettenti dalle deviazioni feticistiche, Dio dagli dèi. Questo tentativo ha assunto forme diverse: esso si fonda generalmente (in proposito, il caso del padre Tempels, nella sua *Filosofia bantu* [1946] è particolarmente illuminante) su un'analisi, piú o meno argomentata e documentata dalle nozioni di forza e di sacro nelle religioni locali, della nozione di Dio quale risulta dalla ricostruzione attraverso nomi o formulazioni; essa implica una relativizzazione dell'importanza degli dèi che appartengono ai pantheon precristiani, a causa di un indebolimento delle loro rispettive identità, e per una gerarchizzazione forzata di questi stessi pantheon: si tratta insomma

di fare degli dèi tanto delle incarnazioni quanto dei servitori di un unico Dio.

Questo tentativo, anche se qui non sembra opportuno affrontarlo diffusamente, e indipendentemente dalla sua fin troppo evidente finalità, pecca su due punti, che sono per l'appunto il perno della sua argomentazione. Le nozioni di forza e di potere, effettivamente operanti soprattutto nei sistemi di pensiero africani, non sembrano dissociabili dalle concezioni biologiche e psichiche della persona; i temi dell'eredità oppure della trasmissione delle forze, della parziale reincarnazione degli avi o, eventualmente, della divinizzazione di questi ultimi (che possono diventare oggetto di culto familiare), costituiscono piú una teoria della legittimità delle gerarchie sociali o politiche (li si ritrova nelle teorie «politiche» relative al potere del capo tribú o del re) che definizioni omogenee della natura umana e di quella divina. Il concetto del dio unico non esiste. Talvolta è attribuito un nome proprio a un dio piú importante degli altri, il quale può avere, come il Mawu del Benin, il proprio posto (come Zeus nel pantheon greco) accanto agli altri dèi, oppure, come il Nyame akan, rappresentare (come la Necessità greca) piú un remoto principio che una figura divina. Per quanto attiene agli dèi, essi, anche se si raggruppano in configurazioni piú o meno stabili, sono irriducibili gli uni rispetto agli altri, proprio come gli eventi di cui sono responsabili.

A questo proposito, è significativo che il tema della forza impersonale, che permette all'etnologia missionaria di dare giudizi contraddittori sui politeismi pagani dell'Africa, sia stato utilizzato come argomento evoluzionistico, con un giudizio di valore rovesciato, da certi storici della Roma antica. I «primitivisti» criticati da Georges Dumézil [1966] considerano in un certo senso la nozione di *deus* come lo sviluppo e la personalizzazione di quella di *numen*, a sua volta paragonata al *mana* australiano. La critica di Dumézil è d'ordine storico; egli non contesta che molti caratteri della religione romana abbiano un'apparenza «primitiva», ma attira l'attenzione su alcuni punti: anzitutto bisogna notare che la pratica religiosa avviene a vari livelli e che una religione attiva produce atteggiamenti, rappresentazioni, che «possono raggiungere e superare in semplicità quelle dei primitivi»; in secondo luogo, egli constata che le religioni non dispongono di mezzi illimitati di rappresentazione per materializzare o manifestare le loro concezioni dell'invisibile. Tuttavia, piú che queste giuste considerazioni, che forse ammettono un po' troppo rapidamente l'esistenza radicalmente specifica di un livello «primitivo» di religione, è importante il rilievo dato da Dumézil alla nozione di simbolo.

A proposito di Marte, per esempio, i «predeistici» si fondano su un certo numero di testi per far osservare che le «lance» di Marte, che rappresentano naturalmente il suo attributo di guerriero, sono spesso presentate dagli storici come vibranti da sole (*sponte sua*). Il problema sta nel sapere se l'espressione non debba essere intesa in senso strettamente letterale (con la loro stessa forza, con il loro *mana*) e collegata a una concezione secondo la quale Marte non sarebbe altro che la trasformazione tardiva oppure l'ausiliario passivo di una forza inclusa nell'oggetto. Cosí, il dio si sarebbe progressivamente costituito e personalizzato; la preistoria di Marte riguarderebbe in primo luogo una

lancia inconsapevole ma carica di energia, di *mana*; la forza di questo *mana* avrebbe convinto gli uomini che uno spirito abitava la lancia; infine questo spirito astratto dell'oggetto sarebbe diventato il dio, la cui lancia è arma e attributo. Dumézil protesta contro questa concezione evoluzionistica, fondandosi su due tipi di argomenti: ricorda anzitutto che la simbolizzazione è la molla di ogni pensiero, di ogni linguaggio articolato o gestuale e che cerca di stabilire tra gli esseri e le cose delle relazioni (di somiglianza, di contiguità) piú che delle equazioni. I primi Romani non raffiguravano Marte, né molti altri dèi (per mancanza di maturità artistica, secondo Varrone; per rispetto o timore, suggerisce Dumézil, ricordando in proposto ciò che Tacito scrive dei Germani); resta il fatto che nei luoghi di culto, per i sacrifici, essi simbolizzavano i vari dèi con oggetti che corrispondevano alle loro funzioni o alle rispettive qualità: il fuoco del focolare per Vesta, la selce, la pietra del fulmine per Jupiter tuonante, la lancia per il guerriero Marte. La seconda serie di argomenti di Dumézil rinvia a minuziosi dati linguistici che lo inducono a rifiutare l'identificazione del *numen* romano con il *mana* melanesiano; la sua argomentazione tende essenzialmente a dimostrare che la parola *numen*, impiegata sempre con il genitivo di un nome divino (*Jovis*, *Cereris*, *deorum*) oppure di una collettività prestigiosa (*senatus*, *populi romani*), corrisponde in origine a una volontà ben precisa, e che solo piú tardi, all'epoca di Augusto, gli scrittori gli attribuiranno il senso indifferenziato di potenza divina riferendosi alla parte piú misteriosa del campo dell'invisibile.

Dal nostro punto di vista, le analisi di Dumézil hanno un duplice interesse. In primo luogo, esse relativizzano la portata delle distinzioni che potrebbero essere fatte tra diversi tipi di religione a partire dalla diversità delle figure divine che mettono in azione. Dumézil fa notare infatti che i fedeli di una religione, di qualsiasi tipo, non hanno sempre, in una stessa epoca e in una stessa società, lo stesso tipo di atteggiamento religioso; a questo proposito, egli cita Mircea Eliade che, nella sua opera *Techniques du Yoga* [1948], nota come gli Australiani che credono in un Dio supremo, evocato durante le cerimonie d'iniziazione, pratichino anche la magia, nella quale questo Dio non interviene affatto. Allo stesso modo, certi cristiani, in certe circostanze (per esempio il periodo di siccità), utilizzano le immagini sacre per scopi puramente magici. Si giunge qui al secondo punto interessante, e piú contestabile, di questo tipo di analisi.

Questo secondo punto consiste infatti nel dividere la difficoltà per risolverla – tecnica utilizzata in modo addirittura caricaturale dal funzionalismo sociologico – e piú esattamente nel distinguere nella realtà sociale ciò che «rappresenta» da ciò che «funziona» salvo poi, come Durkheim, attribuire questa distinzione agli individui e alle società studiate. Cosí, gli Australiani con il totemismo rappresenterebbero il sociale profano e con la magia affronterebbero le difficoltà pratiche della loro esistenza. Dumézil si pone invece il problema in quanto storico e rifiuta semplicemente l'idea di due fasi storiche, di cui la prima corrisponderebbe alle interpretazioni in termini di *numen-mana* e la seconda alla comparsa degli dèi personali; ma è significativo che egli am-

metta, per rendere conto della totalità dell'attività sacra, la coesistenza di un settore magico e di un settore religioso che corrispondono a queste identificazioni distinte.

Tuttavia, l'esame delle pratiche religiose non autorizza una distinzione cosí radicale. Non si capisce perché si dovrebbe dare un nome e trattare a parte quella dimensione «magica» che Dumézil ritrova nelle pratiche effettive delle società concrete. Sarebbe meglio riconoscere che ogni attività «sacra» passa attraverso simbolizzazioni, senza ridurre tuttavia il simbolo al gioco di rappresentazioni vuote come tendevano a vederle i primi missionari, preoccupati ciò nonostante di gettarle, come in altri tempi le streghe, alle fiamme della «vera» religione. Come la croce dei cristiani, le simbolizzazioni evocano un ordine del mondo e una concezione della persona, ma questa evocazione, come quella della croce, è estremamente efficace per quanto riguarda l'interpretazione e l'azione. Da cosa proviene l'efficacia simbolica? Qual è il potere degli dèi?

Questa domanda sembra trovare una risposta piú facile se si pensa alle religioni in cui la divisione del lavoro religioso è piú facilmente riscontrabile nel pantheon, oppure ai sistemi sociali, come le società africane dello stesso lignaggio, in cui ogni evento richiede un'interpretazione e spesso il ricorso all'oracolo, testimone dell'efficacia della volontà e del discorso degli dèi nelle vicissitudini della vita umana. Essa vale tuttavia, per tutte le religioni e tutte le società, anche per quelle che non riconoscono – oppure quelle in cui certi membri non riconoscono – né dèi molteplici né un unico Dio. L'efficacia sociale o sacra (il merito di Durkheim consiste nell'aver visto il necessario legame tra i due termini) deve forse essere cercata in ciò che tutti gli individui, per quanto diversa sia la loro collocazione in una data società, condividono; gli dèi hanno il loro posto, immenso, in questo settore comune: settore efficace perché coinvolge la parte piú intima, piú biologica, piú problematica dell'individuo, quella che, dall'interno, gli imprime le angosce «viscerali» e gli slanci del cuore; dèi umani perché nulla di ciò che costituisce la loro forza è estraneo agli uomini. Se è vero che il Dio dei cristiani ha dovuto dividersi per farsi uomo, la molteplicità pagana è sempre percorsa da correnti e da forze che, ad essere esatti, non collegano gli uomini agli dèi ma che, con l'evocazione di questi ultimi, sono portatori del discorso, degli interrogativi e delle attese dei primi. Gli uomini interrogano sempre e soltanto la loro storia, singolare o collettiva; rendere conto di questi interrogativi, ritrovarli, tentare di capire come essi inscrivano necessariamente la sorte personale nella logica del sociale e della storia, implica il rifiuto delle distinzioni, imposte dai sistemi, che proprio per questo bisogna analizzare, tra religione colta e religione popolare, religione e magia, ufficialità e marginalità, ecc. *Numen* e *deus* devono essere studiati insieme poiché il *numen* (come il *mana* e tutti i principî vitali recensiti dalla letteratura etnologica) è anche nell'uomo o, se si preferisce, *dell'*uomo.

Per le mitologie e le religioni è sempre stato chiaro; esse infatti rimandano ora all'immagine del semidio, dell'eroe che ha rubato agli dèi una delle loro tecniche oppure una parte della sua eredità, ora a quella dell'antenato che, essendo morto, è oggetto di un culto e che, per quanto durkheimiani si

possa essere, diventa dio a forza di rappresentare il proprio clan, non disdegnando tuttavia di venire eventualmente ad animare, in una parziale reincarnazione, la persona di questo o quel discendente. L'eroe e l'antenato non sono tanto la figura incompiuta degli dèi, quanto piuttosto, come gli dèi, l'immagine esasperata degli uomini. [M. A.].

Burton, R. F.
1864 *A Mission to Gelele, King of Dahomey*, Tinsley, London.

Dumézil, G.
1966 *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris.

Eliade, M.
1948 *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1952).

Herskovits, M. J.
1938 *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, Augustin, New York.

Le Hérissé, A.
1911 *L'ancien royaume du Dahomey: mœurs, religion, histoire*, Larose, Paris.

Lévi-Strauss, C.
1964-71 *Mythologiques*, 4 voll., Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1964-75[6]).

Mercier, P.
1954 *The Fond of Dahomey*, in *African World. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford University Press, London - New York - Toronto.

Tempels, P.
1946 *Bantoe-filosofie. Oorspronkelijke tekst*, De Sikkel, Antwerpen.

Verger, P.
1957 *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia*, Institut français d'Afrique noire, Dakar.

Vernant, J.-P.
1965 *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Maspero, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1970).

Vernant, J.-P., e Vidal-Naquet, P.
1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).

Scartando ogni visione evoluzionista (cfr. **evoluzione**), tanto della **religione** quanto del **divino** e degli dèi, l'approccio al problema va fatto partire dall'analisi del **significato** e della **funzione** degli dèi. In quest'ambito è possibile cogliere nell'intero panorama la logica binaria che li sottende e che ordina le divinità in coppie di elementi opposti. La lettura attenta di queste coppie (cfr. **coppie filosofiche**) porta all'individuazione dell'opposizione (cfr. **opposizione/contraddizione**) e della polivalenza che ciascun termine di tali coppie (e di qualcuna in modo speciale, come Hermes/Hestia) reca con sé, esprimendo nella reciproca interferenza la tensione interna alla organizzazione dello spazio nel mondo arcaico e antico. In tal modo lo **spazio sociale** sedentario del focolare, l'endogamia (cfr. **endogamia/esogamia**, **famiglia**, **parentela**), l'ideale dell'autarchia rappresentato dall'**economia** domestica, la forza che unisce gli antenati al gruppo terreno, simboli propri di Hestia e di certe divinità africane, si trovano in opposizione con Hermes che indica la dinamica, la mobilità, l'apertura allo spazio esterno, il **commercio** e il **mercato**. Tuttavia il legame che unisce la coppia, le loro reciproche ambivalenze sono

altrettanti mezzi dell'uomo per agire sul **mondo**, per interpretare gli eventi (cfr. **evento**), per esercitare il suo controllo sulla **storia**, ed esprimono la tensione della **società**. Le opposizioni cosmologiche (cfr. **cosmologie**) sono le opposizioni pratiche e sociali (**equilibrio/squilibrio, antico/moderno, abbondanza/scarsità, caccia/raccolta-agricoltura, chierico/laico, consenso/dissenso, cultura/culture, libertà/necessità, maschile/femminile, natura/cultura, ordine/disordine, potere/autorità, puro/impuro, sacro/profano, servo/signore, soma/psiche, vero/falso** e **vita/morte**). In tal modo gli **dèi** sono il mezzo dell'interpretazione attraverso il mito (cfr. **mito/rito**) e della prevenzione con il **rito** di una **rappresentazione** dell'ordine naturale e dell'ordine sociale.

Divino

Dio, la sua esistenza: la metodica e laboriosa meditazione di Descartes situa l'esigenza intellettuale di Dio nell'evidenza di una sproporzione. Quella della finitezza dell'uomo, in contrasto con l'idea ch'egli ha dell'infinito e dell'infinito della sua volontà che porta al riconoscimento di Dio. Intellettuale o intuitivo, da Platone all'esistenzialismo cristiano, il riconoscimento nell'uomo di «qualcosa di divino» passa, nella tradizione occidentale e piú ancora in quella cristiana, attraverso l'identificazione di una mancanza, di una lacuna e, al tempo stesso, di un desiderio.

Mancanza o eccesso: il sentimento del divino appare in effetti contrastato, se non contraddittorio, attraverso la diversità delle culture; a volte forse, piú sottilmente, anche nel cuore di ciascuna di esse. Indubbiamente è stato il grande monoteismo cristiano, con Pascal, ad aver fatto della miseria dell'uomo la misura della sua grandezza, inducendo l'uomo ad uno smisurato orgoglio, alla pretesa del rapporto personale con Dio, scoprendone tuttavia la possibilità – la presenza virtuale – solo nella impotenza del suo pensiero a concepirlo. Questa religione è tuttavia anche quella della grazia e dei grandi mistici, della passività attenta al possesso da parte di Dio o dell'incorporazione di Dio da parte dell'uomo. Insomma, del sentimento di compiutezza che dà pace al cuore e scuote l'anima.

Sono le religioni politeistiche quelle che concepiscono cosmologie nelle quali la parte materiale e la parte spirituale del mondo non risultano divise, né si profila quello iato tra la divinità e l'umanità che causa la vertigine cristiana. L'energia costitutiva del mondo, la forza degli dèi, quella degli antenati e dei viventi in esse non si distinguono radicalmente. La presenza del divino vi si traduce, nella trance e nella possessione, nell'evidente eccesso di energia che per un certo tempo sopraffà, al cospetto della comunità di cui reca testimonianza, l'individuo invasato e turbato. Ma i grandi miti delle religioni pagane evocano, come nel caso della *Genesi*, dei passati di rottura che pongono l'umanità contro la divinità, degli eroi civilizzatori che derubano gli dèi di una parte dei loro segreti, per il bene o per il male, ad ogni modo nel senso del futuro della società.

Vari ordini di problemi sono dunque connessi alla nozione di «divino» e piú precisamente alle nozioni che ad essa si collegano e alle esperienze che vi corrispondono nelle diverse società storiche. Se Dio, se gli dèi o qualsiasi altra potenza imprecisata sono percepiti o definiti come «divini» dall'uomo, questa percezione e definizione rinviano per un verso a una concezione del divino e, al di là, del sacro, e per l'altro a una concezione dell'uomo e, al di qua, dell'individuo. I rapporti tra il divino e gli dèi e tra il divino e l'uomo sono certamente complementari, ma sarebbe senza dubbio erroneo fare degli uni il riflesso degli altri: è vero, al contrario, che l'evoluzione della relazione tra questi due rapporti, come pure la loro rispettiva evoluzione, è la fonte di una possibile riflessione sul senso della storia.

1. *Il sacro, il divino, gli dèi.*

La concezione melanesiana del *mana* è stata molto utile al pensiero sociologico francese: ha permesso a Durkheim di non ridurre la categoria del sacro a quella del religioso (nel senso in cui il religioso implica la rappresentazione di esseri divini individualizzati); gli ha permesso, inoltre, di stabilire l'equazione per cui il sacro viene identificato con la rappresentazione del profano, e piú precisamente della società – clan o tribú – nel suo complesso. Il totem trae tutta la sua forza solo da questa rappresentazione, da questa percezione indiretta e, per cosí dire, riflessa della forza del gruppo: il totem è divino perché è sociale; la rappresentazione è efficace perché, in fondo, è la percezione di una forza reale. Vi sono parecchie valutazioni possibili del pensiero di Durkheim: Lowie [1937] avanza alcune obiezioni, pur situandosi in una prospettiva evoluzionistica, che Durkheim ha sempre fatto propria, ma che non è certo l'essenziale della sua teoria. Lowie fa osservare, in particolare, che il totemismo non è la forma piú semplice di religione, né il clan la forma piú semplice di società, e che, di conseguenza, le analisi di Durkheim non ci dicono nulla circa l'origine della religione. Ma forse non è questo ciò che piú conta: il grande merito di Durkheim nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912] consiste nel porre il problema dell'efficacia del sacro e nel collegare tale problema con quello delle ragioni dell'adesione degli individui al gruppo che li riunisce. Indubbiamente, egli ritiene che le società primitive siano piú uniformi delle altre e che il senso della collettività sia in esse in qualche modo piú innato che non in altre società. Resta tuttavia il fatto che, a partire dall'esempio «semplice» delle società australiane, Durkheim postula l'origine profana del sacro e l'essenza sociale del divino.

Sociale o no, il *mana*, sotto forme diverse, serve – a quanto pare nel pensiero delle società studiate e certamente in quello di molti di coloro i quali le studiano – a comprendere o a descrivere il funzionamento della religione e della società. Si pongono a questo punto una questione di metodo e un interrogativo teorico: è possibile e legittimo chiedersi quale sia lo status della nozione di *mana* in una prospettiva evoluzionistica, chiedendosi per esempio se essa sia teoricamente antecedente a quella di divinità (il *mana* sarebbe allora in qualche modo qualcosa di pre-divino, oppure il divino sarebbe definito come qualcosa che precede gli dèi)? Non occorre, piuttosto, distinguere in ogni attività religiosa, anzi, in ogni attività sacra o semplicemente collettiva, il ruolo di un *mana*, senza dubbio difficilmente qualificabile, chiedendosi se il *mana* non possa al limite avere un'esistenza post-divina o se la categoria del divino non possa sopravvivere a quella degli dèi?

Il ragionamento evoluzionista, anche quando è contestato, elimina in effetti il problema del senso se appena si accettano i termini in cui esso si pone. È proprio per questo che la polemica inaugurata da uno storico come Dumézil [1966] contro i «primitivisti» o «predeistici» è convincente solo in parte: dal punto di vista dello storico e del latinista che discutono degli usi originari della parola *numen*, sembra difficilmente contestabile; dal punto di vista del sociologo che

ascrive alla «magia» tutto ciò che, nella religione, non riguarda dèi personali, egli segue come molti sociologi o etnologi la strada a doppio senso che consente, per un verso, di analizzare un settore in cui sono rappresentate le realtà sociali (le tre funzioni di Dumézil sono per cosí dire delle funzioni di rappresentazione); per l'altro, di richiamare un tipo di pratiche, in questo caso la magia, che si ritiene consenta al tempo stesso ai soggetti dello studio storico o etnologico di agire e credersi efficaci e, a coloro i quali li studiano, di comprendere l'efficacia pratica delle rappresentazioni. Il duplice problema posto a proposito dell'analisi di Dumézil è dunque il seguente: esiste un concetto del divino che preceda storicamente la comparsa degli dèi? Ovvero il divino, coesistente con gli dèi in ogni forma di religione, viene recepito solo in forma degradata e marginale, quella del magico?

Sarebbe assurdo rimproverare a Dumézil il fatto di non essere etnologo, ma è interessante notare che egli protesta anzitutto contro l'assimilazione degli antichi Romani ai «primitivi» americani, africani o melanesiani. Quando egli critica la teoria del «predeismo» o del «dinamismo», in realtà non si scaglia tanto contro una concezione evoluzionistica del fatto religioso, quanto piuttosto contro la sua applicazione agli antichi Romani. Opera come uno storico, polemizzando contro latinisti e storici quali Rose in Inghilterra, Wagenvoort in Olanda o Grenier in Francia, i quali hanno creduto di trovare nel *numen* latino un equivalente del *mana* australiano, definito da Codrington, nel suo *The Melanesians* [1891], come potere o influsso soprannaturale che si applica alle persone e alle cose e si manifesta attraverso degli effetti che possono essere attribuiti solo alla sua attività. Secondo Dumézil, questi autori avrebbero commesso il medesimo errore dei loro colleghi ellenisti che hanno derivato dalla nozione di *mana* quella di δαίμων. Per loro, il *numen* – che significa originariamente 'cenno del capo' o piú precisamente 'ciò che è prodotto dall'atto di fare un cenno col capo' – ha finito col significare l'espressione di un potere posseduto dagli dèi o da altre potenze sovrumane e quindi, soprattutto al plurale *numina*, la persona stessa degli dèi. Al punto di partenza, dunque, una equivalenza tra il *numen* e il *mana* australiano costituitosi in luoghi diversi e poi connesso a diversi oggetti o esseri, quindi sempre piú esplicitamente legato al potere di una persona individualizzata, dio o dea.

Senza negare che taluni aspetti della religione romana possano dar luogo a interpretazioni di questo genere, Dumézil osserva che c'è sempre una vasta gamma d'interpretazione e d'esercizio della stessa religione in un'epoca e in un luogo dati. Egli però illustra questa osservazione con una citazione di Eliade [1948] il quale parla precisamente della coesistenza del magico e del religioso all'interno di una stessa coscienza. Non si tornerà qui sul seguito della dimostrazione di Dumézil (cfr. l'articolo «Dèi» in questa stessa *Enciclopedia*); ci porremo invece il problema dello spirito stesso del suo procedimento.

Quest'ultimo pone per certi aspetti la medesima obiezione che suscitò la critica di Lowie a Durkheim: al di là della critica di una concezione evoluzionistica (che Dumézil fa intervenire solo nella misura in cui essa si applica ai Romani, i cui antenati indoeuropei possedevano già la nozione di *deus*), resta nella

sua interezza il problema di sapere che cosa rappresenti esattamente per i fedeli la volontà, *numen*, del dio, e se ogni analisi del vissuto religioso, della pratica e dell'efficacia simboliche debba ridursi a una ricerca rinchiusa nei limiti di un settore qualificato per comodità come magico.

Il magico, concepito in qualche modo come infradivino, è una categoria che è stata molto usata dagli antropologi funzionalisti per dar conto delle pratiche e dell'efficacia delle credenze. Ancora una volta, questa posizione privilegiata gli viene solo dalla incapacità dei teorici di concepire la religione al tempo stesso come «rappresentante» della società e come ciò che la fa «funzionare», di pensare simultaneamente il simbolo e la funzione. Mary Douglas, che forse, a sua volta, non sempre sfugge a questa critica, in *Purity and Danger* [1966] fa osservare giustamente la fragilità della distinzione stabilita da Durkheim, al seguito di Robertson Smith, tra i riti che fanno parte del culto degli dèi della comunità e gli altri riti, o riti «magici», presentati in particolare come massime utilitarie, prime forme delle proibizioni igieniche e mediche. L'esempio di tutte le religioni rivela un legame spesso molto esplicito fra terapia e religione; l'esempio di tutte le società mostra soprattutto che non risulta alcuna soluzione di continuità tra i vari sistemi simbolici costitutivi di una cultura: l'ordine del divino, nel senso che si riferirebbe solo alle qualità degli dèi ammessi e riconosciuti, è inseparabile dall'ordine cosmico o dall'ordine biologico, dalle rappresentazioni del mondo e della persona, nonché dall'ordine sociale, politico o economico.

Il nesso che l'antropologia ha sempre postulato fra «potere» e «sacro» corrisponde al riconoscimento di tale fatto. Tuttavia, se è vero che le istituzioni non si confondono tra loro, le nozioni si corrispondono: non esiste «potere» che non contenga una parte di «sacro», né «sacro» che non costituisca un «potere». Piú esattamente, il «problema» dei rapporti tra il potere e il sacro è solo una formulazione dicotomica e meccanicistica del solo problema fondamentale, quello dell'efficacia del potere – potere del sacerdote o del capo – che non si riduce mai esclusivamente all'uso della violenza. In Francia si è avuta una monarchia di diritto divino: l'espressione, in un certo senso – in quanto non rinvia necessariamente alla figura precisa di un dio istituito –, sarebbe pleonastica se riferita a un qualsiasi potere. Lo dimostra, se necessario, la storia – e si tornerà su questo punto – divinizzando re o principi; una divinizzazione che non costituisce l'aggiunta di una qualità, ma si celebra come un solenne richiamo.

La divinizzazione della persona regale ricorda in tal modo che non si dà nozione del divino cui non corrisponda una teoria dell'individualità e una nozione della persona.

2. *La possessione, il divino, l'individuo.*

A religioni pienamente costituite – storiche come certe religioni africane cui Dumézil non potrebbe contestare il carattere elaborato – corrispondono tuttavia dei rapporti tra l'uomo e il divino che in una certa misura potrebbero essere

definiti come il contrario di un'ascesi, di una salita verso la divinità: sono viceversa gli dèi che «cadono» sui fedeli, li «cavalcano», espellono gran parte della loro personalità e si esprimono per loro bocca. È però anche vero che la possessione è uno stato cui si perviene in genere, per sottomettervisi, solo al termine di una lunga preparazione, di un'iniziazione contrassegnata da numerosi vincoli e dal rispetto di innumerevoli proibizioni. La distinzione, perciò, tra l'idea di un accesso progressivo al divino e quella di una discesa del divino verso l'uomo non è dunque assoluta. Anche la religione cristiana conosce questo tema della discesa del divino: non si pensa tanto qui al tema della venuta di Dio sulla terra, che si rivolge al complesso dell'umanità, quanto piuttosto a quello della discesa dello Spirito Santo, sotto forma di lingue di fuoco, su ciascuno degli apostoli ma anche su ciascuno dei cristiani presi nella loro singola individualità.

Resta il fatto che il tema della possessione è attestato in modo molto spettacolare in religioni come quelle africane e che esso manifesta al tempo stesso una concezione specifica del rapporto tra l'uomo e il complesso del cosmo e una problematica generale dell'individuo. Thomas e Luneau [1975] ne ricordano varie modalità. La possessione africana può in certi contesti essere attribuita a divinità benefiche o malefiche. Cosí, i Tonga del Malawi e dello Zambia temono di essere attaccati e posseduti dagli spiriti ancestrali dei loro nemici Zulú. Ma l'altro tipo di possessione deriva da una vera e propria epifania: essa esalta e arricchisce – si dice – il posseduto. Thomas [1975] può notare che questa possessione benefica per il soggetto e per il gruppo è propriamente religiosa, pienamente assunta da un'iniziazione che è «adorcismo», fonte di certezza e di pace vissuta. I Songhai del Niger, gli Etiopi di Gondar, gli Yoruba della Nigeria e del Dahomey e in generale tutti i gruppi del golfo del Benin adepti alla religione vodu hanno in comune questa apertura al dio, questa aspirazione al pieno possesso da parte del dio. Zahan, citato da Thomas per il suo *Sociétés d'initiation Bambar* [1960], ricostruisce l'itinerario dell'iniziazione dalla conoscenza di sé (*N'domo*) a quella di Dio (*Kɔrɛ*) e parla a tal proposito di «deificazione dell'uomo», di «eccesso di pienezza» e aggiunge, parlando del *Kɔrɛ*, che il suo valore eminente risulta dal fatto ch'esso rende l'essere umano uguale a dio, che deifica coloro che «uccide», cioè che li rende «immortali» come farebbe una sorta di sacramento che concedesse ai mortali l'eternità di dio. L'accesso al divino, o la possessione da parte del divino, è in questo caso selettivo e non manca di evocare i temi dell'iniziazione e della intronizzazione il cui simbolismo sembra sempre costituire una teoria particolare dell'interdetto e dell'individuale.

Bisogna a questo punto fare attenzione a un paradosso, che è forse costitutivo di ogni ideologia, o di ogni sacralizzazione, del potere: il rispetto delle proibizioni, in particolare di quelle proprie alla divinità in questione, è una condizione necessaria dell'ascesa verso uno stato compatibile con la possessione da parte del dio, dell'accesso al divino. Numerose metafore suggeriscono anzi che il rispetto della proibizione costituisce direttamente e progressivamente la forza dell'iniziato, forza del resto necessaria per far da supporto alla venuta del dio. Tuttavia, a un grado superiore d'iniziazione e di possessione, le prospettive si capovolgono. Zahan nota che al termine della progressione nel *Kɔrɛ* la perso-

nalità maschile è presentata e percepita come relativamente femminilizzata. Questa ambivalenza sessuale, in cui Dumézil vede solo una cautela di linguaggio (*sive deus, sive dea*) nei confronti degli dèi di cui gli uomini ignorano l'identità, è in ogni caso alle origini di molte cosmogonie africane e caratterizza, in numerose culture, la personalità divina. Piú in generale, si può pensare che il divino, cui si accede soltanto attraverso la proibizione, si esplicita e si afferma solo nella trasgressione: il signore della pioggia, il signore della Terra, il signore della guerra, il re, sono carichi di proibizioni, ma le loro proibizioni non sono le stesse dei comuni mortali. D'altro canto, alcune delle proibizioni che riguardano gli altri, tutti gli altri, non si applicano loro, o non si applicano nello stesso modo: in particolare quella dell'incesto, quando si tratta di re e di capi. Tutto un apparato e tutta una pratica simbolici cercano di suggerire che i responsabili del potere non sono degli individui come gli altri: non sono nati come gli altri, hanno conosciuto in modi diversi dagli altri la prova della morte simbolica, non moriranno come gli altri, occupano eternamente il loro posto in nome di una logica diversa da quella che regola le differenze che costituiscono il sociale. La logica del potere ha dunque senso solo rispetto a tali differenze, ma si afferma come una necessità di natura (come gli dèi) al di là del pensabile e del discriminabile.

Essa è dunque divina, cosí come potrebbe essere accusata di pretesa divina qualsiasi pratica perversa (si pensi a Sade, il «divino marchese») che, non rispettando l'ordine costituito delle differenze – di sesso, di generazione, di matrimonio, di filiazione –, tendesse a ricostituire la totalità o l'indifferenziazione originaria di cui gli stessi miti cosmogonici, con i temi dell'ambivalenza sessuale e della gemellarità, si limitano a tracciare un abbozzo.

Che la figura del potere tenti di collocare, al di là del gioco delle differenze sociali, l'identità del capo e sembri dunque evocare i miti dell'in-differenza originaria di Dio; che essa subisca a tal fine la prova della morte simbolica; che si affermi in generale come al di là o al di qua sia delle differenze costitutive del sociale sia dell'individualità mortale: ecco ciò che ci può interessare, nella misura in cui, da questo punto di vista, la figura del potere, nonostante la storia delle culture, delle lotte e delle classi, forse non cambia mai radicalmente. Resta il fatto che in Africa, essa trae tutta la sua forza da una concezione dell'individualità e dell'apertura al divino che al tempo stesso essa contraddice e inasprisce, e che certo non è generalizzabile.

È precisamente questo rapporto dell'individuo con il divino che Vernant [1970] ha analizzato a proposito della tragedia greca interessandosi in particolare agli «elementi della volontà nella tragedia greca». Vernant studia piú precisamente quel momento del pensiero greco in cui una concezione piú giuridica della responsabilità individuale tende a sostituirsi all'antica concezione di una fatalità cieca, di una fatalità divina cui si riducono in definitiva le alterne vicende dei destini individuali e familiari. Non è indifferente tuttavia il fatto che l'esempio di Edipo, cosí com'è esposto nella tragedia di Sofocle, comporti una serie di riflessioni connesse con le nozioni di volontà individuale, di divino e di potere.

In che senso Edipo è un re «divino»? In che senso è oggetto di una maledizione divina, che lo rende non responsabile dei suoi atti? In risposta alla prima domanda, Vernant, analizzando i temi dell'ambiguità e del rovesciamento, svolge una riflessione propriamente politica sulle nozioni complementari di τύραννος e di φαρμακός, del 'tiranno' e del 'capro espiatorio'. Nel personaggio di Edipo, cosí come lo rivela – a noi come a lui – l'inesorabile svolgimento della tragedia, la sovrumanità e la subumanità si toccano e in larga misura si sovrappongono. All'inizio della tragedia, Edipo è il re divino e purificatore, salvatore del suo popolo; gli altari della casa reale sono come altari divini; i supplicanti si prosternano davanti a lui come davanti a una divinità; ha avuto bisogno di un dio per salvare Tebe ed egli stesso si considera come il figlio di Τύχη, la Fortuna, che lo ha elevato al posto che occupa. Lo stesso suo passato permette di attribuirgli un'origine divina: il tema dell'esposizione figura in tutte le leggende dell'eroe, e se Edipo, alla nascita, è stato separato dalla sua filiazione umana è perché – ricorda Vernant –, come pensa il coro, «è figlio di qualche dio, delle ninfe del Literone, di Pan o di Apollo, di Hermes o Dioniso» [1970, trad. it. p. 104]. La tirannide, che si fonda sugli atti compiuti, sul merito personale, corrisponde certo al rifiuto di una legittimità ancorata alla filiazione umana: essa rivendica però una filiazione piú elevata, divina. Nella letteratura del V e IV secolo la tirannia è paragonata al potere degli dèi; Euripide e Platone – ricorda sempre Vernant – parlano della τυραννίς ἰσόθεος 'uguale al dio', potere assoluto senza rapporto con una qualsiasi legittimità umana.

L'ambiguità stessa dell'eroe, che scoprirà il peso insopportabile di impurità che lo opprime, lo identifica senz'altro profondamente con la figura del re divino. Il tiranno e il capro espiatorio sono entrambi indispensabili alla salvezza della città. Vernant ricorda i testi di Omero e di Esiodo che fanno del re un personaggio esposto alla sanzione dell'avvenimento: il re è un rampollo di Zeus, ma da lui e da lui solo dipende la salvezza o la rovina della città. Se la peste o la siccità si abbattono sul paese, solo il sacrificio del re è in grado di ristabilire un equilibrio ch'egli non ha piú il potere di mantenere. Accade però anche che il re si liberi da questo ruolo necessario e pericoloso di garante dell'ordine facendolo ricadere su un personaggio che costituisce al tempo stesso il doppio e il rovescio della figura regale: il φαρμακός è appunto questa vittima designata a placare la collera degli dèi e necessaria alla salvezza degli uomini. In tal modo si contrappongono e s'identificano sottilmente due figure contrassegnate dal loro intenso rapporto col divino: quella dell'eroe divenuto «simile a dio» e che in seguito la città espellerà attraverso la procedura dell'ostracismo per premunirsi dal male che le può venire «dall'alto»; e quella del φαρμακός ch'essa sacrifica ed elimina ritualmente per lottare contro la minaccia «dal basso».

Le due figure possono però confondersi con quella del tiranno che, per rendersi uguale agli dèi, non riconosce le norme che fondano nella città l'ordine delle differenze. Si ritrovano qui le eccezioni che fondano la norma che ci sono sembrate caratteristiche di certe regalità africane. Edipo ha «inseminato» quella che l'ha generato e da questo atto derivano altre identificazioni, altre uguaglianze: tra Edipo e suo padre, tra Edipo e i suoi figli: identificazioni mostruose per-

ché il tiranno non è, come gli dèi, al di sopra delle leggi; disprezzo dell'ordine che rende in tal modo il tiranno simile alle bestie selvagge. Se tuttavia Edipo resta divino al di là dell'obbrobrio che lo colpisce, al di là di una pretesa cosciente del divino che sarebbe conforme solo al suo smisurato orgoglio o alla sua follia, è perché egli non è in se stesso lo strumento del proprio destino.

In effetti, il personaggio tragico greco, in Eschilo e Sofocle, non è riducibile alle sole determinazioni del suo carattere e della sua volontà, del suo ἦθος. Può essere compreso solo tenendo conto di un elemento esterno che ne regola la vita fin dalla nascita e s'impone al suo essere nei momenti cruciali della sua esistenza: il δαίμων. Il δαίμων è al tempo stesso il destino e la potenza divina. Vernant mostra bene come l'opposizione tra gli atti compiuti deliberatamente (ἑκόντα) e gli atti involontari (ἄκοντα) è insieme rigorosa e relativa. A partire dall'esempio della storia di Edipo sarebbe cosí possibile distinguere il complesso delle prove annunziate da Apollo e il cui svolgimento fatale mostrerebbe la causalità divina, e la mutilazione finale che s'infligge l'eroe accecandosi. Ma il coro ed Edipo stesso sanno e dicono che questa peripezia finale è anche il segno di un cattivo δαίμων. L'agente tragico è dunque presentato ora come responsabile dei propri atti (αἴτιος) ora come un giocattolo degli dèi, vittima di un δαίμων che lo investe e presiede al suo destino. Il piano umano e quello divino coincidono in tal modo senza confondersi né escludersi: la tragedia, proiettata nello spazio circolare e chiuso del teatro, corrisponde a una moltiplicazione dei punti di vista che presuppone nello spettatore un dono di ubiquità morale, come per certe opere di Picasso in cui le vedute di faccia e di profilo di un volto di donna vengono date simultaneamente.

3. *La grazia e la maledizione.*

È certo significativo vedere in tal modo come la qualifica di «divino» si applichi ad epoche e culture diverse, ad atti presentati come un movimento degli dèi o di Dio verso gli uomini. Grazia divina o maledizione divina ci parlano sempre e soltanto a partire dal momento in cui l'uomo, posto di fronte alla sua storia – che è a volte la storia –, attribuisce agli dèi, la cui azione egli crede di sentire operare su di sé, il segreto del proprio successo, ovvero fa ricadere su di loro la responsabilità dei propri fallimenti. In molte lingue esistono molte parole per tradurre, col sentimento di *entusiasmo* che s'impadronisce di lui, la certezza che l'individuo può avere, in circostanze date, di controllare e dominare l'evento, di essere colpito dalla grazia; per contro esistono molte parole anche per tradurre il senso di fallimento irrimediabile che vanifica e annulla qualsiasi sforzo per porvi rimedio. Solo precisi studi etnologici o storici possono, caso per caso, definire piú sistematicamente la natura teorica di tali sentimenti, metterli in relazione con l'apparato simbolico della società e la strutturazione di quest'ultima. In effetti, per l'antropologo si tratta di essere in grado di non ridurre le une alle altre – anche se è consapevole del fatto di scoprirvi talune proprietà comuni – nozioni come la τύχη greca, la *baraka* musulmana o la grazia cristiana; ma, d'altra parte, si tratta anche di comprendere, all'interno di una società data, a quali rapporti tra gli uomini corrispondono questi rapporti privilegiati con il divino.

Da questo punto di vista, lo studio delle opere d'arte o di letteratura è al tempo stesso prezioso e pericoloso: prezioso perché – direttamente o indirettamente – esso informa circa il nesso che collega una nozione alle altre, perché aiuta a ritrovare un vero sistema di pensiero; pericoloso in quanto rischia di allontanare dallo spirito del ricercatore l'attenzione ch'egli dovrebbe rivolgere all'uso del sistema. In un certo senso, non esiste *un* uomo greco del V secolo a. C., cosí come non esiste *un* uomo francese del XVII secolo; ma è vero anche che la chiave proposta dallo studio delle opere d'arte presenta un interesse unico: queste hanno infatti un autore e nella maggior parte dei casi sono datate. Hanno uno status sociale, si definiscono come istituzioni per i loro modi di diffusione, per il pubblico che vi ha accesso, e proprio per questo aiutano il ricercatore a tener conto dei vincoli storici e sociologici che gravano sulla nozione: lo studio «etnologico» dei miti e dei riti è talvolta piú pericoloso perché può creare l'illusione di una società indifferenziata genericamente produttrice di «rappresentazioni».

Detto questo, non si può comprendere nulla dell'efficacia del sistema simbolico (del fatto ch'esso «funzioni» per tutti, anche se non tutti vi hanno il medesimo accesso e non ne possono fare lo stesso uso) senza una conoscenza approfondita dei nessi interni di tale sistema. La storia delle religioni cosí come la concepisce Mircea Eliade (concezione in nome della quale egli paragona riti come quelli dell'iniziazione in società molto lontane le une dalle altre nello spazio e nel tempo, interessandosi solo al ricorrere di certi temi simbolici) sembra poco pertinente dal punto di vista sociologico, tanto quanto la storia psicologica cosí come la concepisce Vernant appare feconda e preziosa dallo stesso punto di vista. L'evoluzione della tragedia nell'Atene del V secolo, cosí come egli la ricostruisce, rivela non già un riflesso delle preoccupazioni degli individui dell'epoca, bensí un elemento e un momento di una riflessione complessiva sull'individuo. Se l'idea d'intenzione (e di responsabilità) resta vaga nella tragedia, se il soggetto non compare in essa pienamente costituito quale centro di decisione, è perché nell'Atene del V secolo, nonostante lo sviluppo del diritto individualizzato, le radici familiari, civiche e religiose della vita individuale restano essenziali. Il rapporto col divino, nella sua ambiguità fondamentale, che regola la sottile indistinzione dei temi della grazia e della maledizione, attesta l'incertezza che grava ancora sullo status dell'individuo: la tragedia non ne è il riflesso, bensí uno degli elementi. Chi potrebbe stupirsi del fatto che al tempo stesso essa esprima qualcosa dell'umanità, che l'Edipo sia insieme storico e trans-storico? Nessun simbolismo sfugge al fascino incerto delle voci che ciascuno crede di poter udire, se non interpretare, non appena esse abbozzino una definizione dell'uomo e formulino di nuovo dei problemi di senso.

Si potrebbe forse mostrare in che modo i rapporti tra l'uomo e il divino, quando siano stati formulati molto esplicitamente dall'istituzione, dalla liturgia, dalla drammaturgia o dalla letteratura, abbiano corrisposto a momenti storici particolari e a situazioni sociologiche precise. L'istituzione regale africana

del XIX secolo è sembrata associare il tema della divinizzazione dell'uomo e della indistinzione originaria di Dio, imponendosi in tal modo come necessaria, e per cosí dire «impensabile», al sistema delle differenze fondato sul lignaggio. La città greca dell'età classica può sembrare come il luogo in cui si afferma una classe che non aderisce piú alle mitologie antiche senza tuttavia far propria in modo assoluto l'idea dell'autonomia delle volontà individuali.

La Francia del XVII secolo ha conosciuto un periodo eroico, quello dell'aristocrazia della Fronda che, fallita nella sua lotta contro il potere regale, si ritrovò piú tardi nell'orgoglioso pessimismo di La Rochefoucauld e nel giansenismo. È degno di nota, in proposito, il fatto che i temi della grazia e della predestinazione (Pascal, Racine) si affermino in una letteratura in cui non è cancellato ancora quello dell'eroismo (Descartes, Corneille); degno di nota anche il fatto che, nella sua breve esistenza, la tragedia classica francese abbia ritrovato, nel suo proprio linguaggio e al di là dei prestiti, i temi fondamentali della tragedia antica: un rapporto con il divino dello stesso ordine, nonostante le differenze teologiche.

Che cosa concludere? Se è sembrato che gli dèi parlino anzitutto degli affari degli uomini, ne ordinino il mondo e ne facilitino le pratiche, il divino appare come la dimensione problematica dell'uomo di fronte all'azione. L'eroe corneliano è altrettanto «laico» (non determinato dalla potenza di un dio identificabile), quando, come Rodrigue, rinunzia a Chimène o, come Polyeucte, si dà a Dio. Quello che dev'essere allora qualificato è il movimento proprio dell'azione e della scommessa: il momento di generosità e di avventura, propriamente eroico, in cui l'azione acquista il suo senso solo dal fatto che se ne è corso il rischio. Certo, nel gesto dell'eroe che non si basa su alcuna necessità divina, si può vedere l'abbozzo di quella che potrebbe essere un'etica moderna. Nelle nostre società, differenti in questo da altri modelli, non è possibile individuare nell'evento un segno divino, né un impulso divino nell'atto umano: la necessità dell'azione e della storia s'impone tuttavia a uomini di cui sarà interessante sapere se, per affrontarla, avranno ancora bisogno – nelle modalità della grazia o della maledizione – di sentirsi in qualche modo divini. [M. A.].

Codrington, R. H.
1891 *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press, Oxford.

Douglas, M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. Il Mulino, Bologna 1975).

Dumézil, G.
1966 *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris.

Durkheim, E.
1912 *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Eliade, M.
1948 *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris (trad. it. Boringhieri, Torino 1972²).

Lowie, R. H.
1937 *The History of Ethnological Theory*, Rinehart, New York.

Thomas, L.-V., e Luneau, R.
1975 *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Larousse, Paris.

Vernant, J.-P.
1970 *Ambiguité et renversement. Sur la structure énigmatique de l'« Œdipe Roi »*, in *Echanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Mouton, Paris - La Haye; ora in J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, pp. 99-131 (trad. it. Einaudi, Torino 1976², pp. 88-120).

Zahan, D.
1960 *Sociétés d'initiation Bambar. Le N'Domo. Le Koré*, Mouton, Paris - La Haye.

Se nella tradizione (cfr. **tradizioni**) occidentale cristiana il divino si collega con una mancanza, una caduta (cfr. **peccato, diavolo**) o con un **desiderio**, nelle **religioni** politeistiche la forza degli **dèi** non si distingue nettamente da quella degli antenati, degli **eroi** che figurano nel mito (cfr. **mito/rito**) e nelle **età mitiche** come i protagonisti che hanno rubato agli dèi i segreti della felicità per l'**uomo**. Religioso e sacro (cfr. **sacro/profano, magia**) non coincidono necessariamente; la rappresentazione del profano, della **società**, nel **totem** è divina perché è sociale in quanto identifica la forza del gruppo. In tal modo si presenta una sorta di continuum tra i sistemi simbolici (cfr. **simbolo**) costitutivi di una cultura (cfr. **cultura/culture**), e l'ordine divino risulta inseparabile dall'ordine dell'**universo**, dall'ordine della **vita**, dalla idea del **mondo** e della **persona**, e quindi anche dal sistema sociale, dalle **credenze**, dalla **politica** e dall'**economia**. Il sacro permea i punti di maggiore espressione, come il potere (cfr. **potere/autorità, regalità**), il cui gioco tende a porsi al di là delle differenze sociali (cfr. **controllo sociale, discriminazione, classi**) in quanto attraversato dal divino (cfr. **demoni**) che postula per esso una **norma**, un **rito** e regole di **iniziazione** (cfr. **puro/impuro**) tali da far superare divieti ed interdetti. Il possedere o meno il divino finisce coll'identificare la capacità o l'incapacità di dominare gli avvenimenti, di fare la **storia**.

Eroi

Sono poche le mitologie che non abbiano, accanto ai loro dèi, i loro eroi: eroi o semidèi che, accanto agli dèi, e talvolta anche contro di loro, fondano la storia degli uomini, chiamati insomma – come gli dèi, ma oltre a loro, grazie a un effetto che non può essere di mera ridondanza – a simboleggiare e a ordinare questa storia, a collocarne un frammento nello spazio e nel tempo, a dare ad esso significato e, per cosí dire, necessità. Gli eroi mitici costituiscono anzitutto un problema per la loro coesistenza con il mondo divino, per quella specie di duplice impiego – insieme con gli dèi – che assegnerebbe loro una visione strettamente durkheimiana della società. Ma forse il problema si risolve quando si tenga conto che gli eroi, a differenza in questo degli dèi, parlano piú che dell'ordine del mondo – o, se si vuole, della natura – della nascita della società, o, se si vuole, della cultura. Un altro problema è posto dalla dimensione tragica dell'eroe: lo stesso termine che designava i creatori della società viene da noi adottato per coloro che ne incarnano esemplarmente le contraddizioni; la storia greca fa apparire con particolare limpidità queste due epoche dell'età eroica: il momento del mito e quello della tragedia. Essa, tuttavia, non ne ha il monopolio, né è certo che il momento del mito e quello della tragedia non coesistano nella storia reale delle società, cosicché le figure in contrasto dell'eroe mitico e dell'eroe tragico pongono in ultima analisi la questione della loro verità in forma alternativa: verità storica o verità antropologica?

Questione del tutto analoga a quella posta da una figura di eroe apparentemente piú moderna, quella dell'eroe del romanzo, che, piú che dominare le peripezie della nostra età, sembra rifletterne le ombre e le angosce e prestarsi piuttosto all'identificazione del comune mortale, quando non si dissolve nell'anonimato di una quotidianità impersonale o non perde in verità umana quanto acquista grazie al prestigio dell'azione, come avviene in certi romanzi «popolari».

Gli eroi del mito, gli eroi della tragedia, gli eroi del romanzo riflettono o riassumono periodi storici, momenti e luoghi culturali irriducibilmente diversi, oppure è forse possibile cogliere – al di là delle differenze di stile, di genere, di società – qualcosa di comune o di simile negli atteggiamenti che essi fissano, nelle incertezze che simboleggiano, negli interrogativi che formulano? Di sfuggita, si può notare che tale problema si sovrappone a quello del passaggio da una tradizione orale a una letteratura scritta: evocando la dimensione letteraria del personaggio eroico, siamo spinti al tempo stesso a domandarci se le tre categorie del mito, della tragedia e del romanzo coprono da sole tutte le potenzialità del concetto o tutte le metamorfosi del termine. Da un punto di vista strettamente letterario, in generi diversi come l'epopea e la commedia la vicenda si organizza e si costruisce intorno all'eroe e a partire da lui; nella vita corrente basta che la storia acceleri anche di poco i suoi tempi perché produca i suoi eroi: eroi della guerra, per i quali la morte è spesso

requisito sufficiente per attingere la dimensione eroica (cosí, i nostri monumenti ai caduti sono spesso dedicati ai «nostri eroi», il che avvicina la categoria degli eroi a quella degli antenati e dei martiri). Anche le cause politiche, i regimi e le rivoluzioni hanno i loro eroi, spesso promossi – va notato – a titolo postumo, oppure quando, per una ragione o per un'altra, non sono piú attivamente partecipi alla vita pubblica. D'altra parte la stessa attualità piú prosaica e comune, la quotidianità piú indifferenziata sono a loro volta percorse da riferimenti all'eroismo: in che modo i cantanti in voga, i campioni sportivi o gli attori famosi fanno parte di questa categoria? Non è escluso che dall'eroe civilizzatore dei miti africani o amerindi fino all'eroe del film western, colto nel suo doppio aspetto di personaggio e di attore, si possa discernere una certa continuità intellettuale, che, lungi dal consolidare un concetto troppo esteso per comprendere qualcosa, finisca invece con l'esprimere uno dei tipi simbolici, mediante i quali ogni società cerca d'interrogare la propria storia senza identificarvisi completamente. È significativo che in una figura individuale si riassumano simultaneamente un ordine e un contrordine, una necessità e un problema, un esempio del pensabile e un modello dell'impossibile.

Al di là di una definizione dell'ideologia, cui una certa tradizione marxista assegna forza di occultamento e di mistificazione esclusivamente per certi tipi di società, al di là di una concezione culturalista del simbolismo, che si accontenta di leggervi in ogni occasione l'immaginario specifico di una società, l'esistenza di eroi cosmogonici e civilizzatori o simboli di storia e di cultura (ma ancor piú di una problematica umana) ci invita a interrogarci sui tratti correnti in cui si configura il potere e sui limiti intellettuali del pensiero riguardante la società. Se ogni società si definisce mediante un ordine, nei riguardi di questo ordine l'umanità stessa che lo costituisce rimane corrosa da uno scandalo: l'opposizione fra individuo e società è un modo di esprimere questo scandalo e, da questo punto di vista, le figure eroiche (culmine e negazione dell'individuo, culmine e negazione dalla società) sono esemplari.

1. *Il mito e i suoi eroi.*

Il mito è spesso definito come un racconto delle origini che si differenzia, proprio per il suo carattere instauratore, dal racconto o dalla fiaba. Nei racconti delle origini (miti cosmogonici o storici), gli dèi si mescolano agli eroi, ma di rado intervengono da soli: senza dubbio la presenza di qualche essere non divino ma vicino agli dèi vale a stabilire una mediazione fra l'ordine cosmologico e l'ordine umano; ma occorre anche precisare che si tratta senza dubbio di una mediazione molto particolare, in forma di rottura. Adamo, Prometeo, Ogo presso i Dogon simboleggiano un passato di rottura che costituisce un pensiero dell'ordine umano; tutto avviene, in società diverse, come se fosse necessario al pensiero umano darsi un'origine per istituire le differenze su cui si fonda la società: proprio l'evocazione dello stato indifferenziato che precedette la società degli uomini consente di comprendere, per contrappasso, la funzione

delle differenze e del sistema delle differenze nel funzionamento dell'ordine sociale. La società si definisce e si consolida mediante un passaggio alla cultura, con l'instaurarsi di una prima frattura (natura/cultura) che si manifesta in varie forme: distinzione dei sessi, delle generazioni, del mortale e dell'immortale, del lecito, del prescritto e dell'interdetto, del lavoro e del riposo, del cotto e del crudo, ecc. Queste distinzioni sono al tempo stesso conquiste e maledizioni, poiché la storia degli uomini non si costruisce se non con la loro disgrazia mediante l'azione di eroi che, se già non sono piú degli dèi, conserveranno sempre qualcosa, al di là dal loro sacrilegio iniziale, della indifferenza originaria: quasi una traccia dell'arbitrarietà fondamentale del regno sociale.

È già stato osservato a proposito di taluni dèi che il loro sesso può variare da una versione all'altra delle leggende che li evocano, oppure che possono essere presentati come androgini: alcuni pantheon, come quelli yoruba o del Dahomey, sono molto espliciti a questo riguardo. Ma, come non vi è soluzione di continuità fra gli elementi primordiali costitutivi del cosmo e le piú differenziate figure divine, cosí non vi è alcuna radicale diversità, da questo punto di vista, fra eroi e dèi. I gemelli dogon elaborano lí il prototipo della coppia umana, ma il mito che ne riferisce la storia, evoca anche lo stato primordiale in cui non esisteva ancora la differenza fra generazioni e in cui quella dei sessi appena veniva delineandosi. È senza dubbio necessario, a questo proposito, non separare la dimensione mitica dalla dimensione rituale e ricordare che molti riti d'inversione sessuale corrispondono a un riconoscimento-misconoscimento della divisione dei sessi, che è propria della tradizione eroica. Si è potuto notare a proposito degli dèi del Benin che quelli di loro che, come l'Hermes greco, servono da intermediari e da messaggeri fra gli dèi e fra gli dèi e gli uomini (il Legba del Dahomey o l'Avrekete togolese), da una parte sono presentati come sessualmente ambivalenti o ambigui, dall'altra sono oggetto di culti e rituali in cui l'inversione sessuale serve come punto di partenza a una messa in discussione dell'ordine «normale» della vita religiosa e politica. Cosí è stato osservato da Mircea Eliade, a proposito della nozione d'iniziazione, che le scene d'inversione (Eracle che fila ai piedi di Onfale) sono episodi importanti nella vita di alcuni eroi della mitologia greca.

In un recente articolo dedicato all'«uomo/donna» amerindio, Pierrette Désy, utilizzando i contributi dell'americanistica, ricorda opportunamente che gli eroi civilizzatori cambiano sovente sesso: questa attitudine al cambiamento, che permette all'eroe ingannatore winnebago o all'eroe mandan di conseguire i loro fini, simboleggia certamente qualcosa di piú che un tentativo di ridurre l'antagonismo fra i sessi. La Désy riferisce che fra i Tewa, nel corso della cerimonia d'iniziazione, ogni giovane, maschio o femmina, a cui viene domandato di quale sesso sia, deve rispondere una prima volta «Sono un uomo», e una seconda volta «Sono una donna». È senza dubbio giusto scorgere in questa sequenza di risposte una «messa in scena rituale del mito d'emergenza»; nel mito d'emergenza tewa, infatti, il ruolo dell'uomo/donna è primordiale; i Tewa, si narra, vivevano inizialmente sotto l'acqua di un grande lago, e il *kanyotsanyotse*, l'eroe culturale uomo/donna, fu il solo essere capace di permettere il compiersi delle diverse fasi di emergenza della società. È tuttavia possibile vedere in questa messa in scena, piú che un ricordo (e uno scongiuro) dell'antagonismo primordiale dei sessi, un ricordo dello stato anteriore alla divisione sessuale e, sotto questo aspetto, piú che un ricordo, un'evocazione. Tutti i riti d'iniziazione e tutti i rituali d'intronizzazione – assai vicini ai primi, per questo riguardo – contengono elementi d'inversione sessuale. Sarà il caso di domandarsi, a questo punto, se tali rituali, anziché un mero richiamo allo stato primordiale supposto indifferenziato, non siano piuttosto per coloro che per una ragione o per un'altra si elevano nella società, un tentativo simbolico di raggiungere la dimensione eroica.

Ciò che colpisce, per il momento, è il gioco sulla differenza/indifferenza dei sessi, delle generazioni e dei rapporti di parentela, che appare essenziale nel lavoro simbolico assegnato all'eroe nel mito. L'androginia, l'instabilità sessuale o l'omosessualità, la gemellarità, l'incesto e l'indistinzione originaria delle generazioni somatiche costituiscono altrettanti temi che concernono, in proporzioni variabili, la storia degli eroi culturali: da questo punto di vista, i miti originari irochesi, navajo, hopi, zuñi richiamano i miti omologhi dell'Africa centrale e del Sāḥil. Cosí pure i rituali d'inversione e i personaggi che essi mettono in scena (clown rituali, sacerdoti, iniziati, pretendenti), lungi dal rappresentare una derisione, rinviano a un momento d'indistinzione primeva, di cui gli eroi recano ancora il segno, pur essendo al tempo stesso gli agenti della frattura.

Sotto questo riguardo, l'eroe non ancora umano, ma che presiede all'insediamento degli uomini sulla terra, senza peraltro rifuggire dal mescolarsi con loro, inferiore e superiore agli uomini, ingannatore perpetuamente ingannato, il *trickster*, o *fripon divin* – per riprendere l'espressione di Paul Radin –, è un personaggio attestato in tutte le culture. Si trova un equivalente del Wakdjũnkaga dei Winnebago nella Lepre di altre tribú indiane o nella Volpe pallida dei Dogon, studiata da Marcel Griaule e da Germaine Dieterlen. Restando all'esempio di Wakdjũnkaga, studiato piú sistematicamente da Radin, Jung e Kerényi [1954, trad. it. pp. 29 sgg.], si vede come nell'unità assai relativa di un personaggio paradossale (ambivalente sessuale, perpetuamente diviso e smembrato), la persona dell'eroe e quella del ciurmadore siano intimamente legate. L'origine della civiltà è attribuita a un essere di cui sono narrati, con le astuzie e le burle, gli insuccessi che fatalmente ne sono la conseguenza. Tuttavia l'ultima peripezia delle avventure del Briccone lo vede riuscire nell'impresa di preparare la terra che accoglierà gli uomini sulle sponde del Mississippi, dopo che si è «improvvisamente ricordato dello scopo per il quale il Creatore della Terra l'aveva mandato in questo mondo» [*ibid.*, p. 105]. Lasciando l'impronta delle sue natiche nel luogo del suo ultimo pasto, la confluenza del Mississippi e del Missouri, il Briccone raggiunge l'Oceano, poi il Cielo, ritornando alla sua origine divina; è stato però necessario, nel tempo della creazione del mondo, che si distaccasse dalla condizione divina per diventare un essere ibrido, in parte animale, in parte uomo, in parte divinità. La costituzione della società non sembra cosí potersi ridurre al solo arbitrio di un dio, e Kerényi, nel pa-

rallelo tracciato fra il mito del Briccone divino e gli eroi greci, rileva da un lato l'aspetto perpetuamente ingannatore, sfortunato o anche infingardo e meramente bestiale degli eroi culturali e dall'altro la loro grande vicinanza allo stato divino. Prometeo e Hermes sono assai vicini fra loro; Prometeo non ha il lato egoistico e frivolo di Wakdjũnkaga, al contrario di Hermes, che prima di Prometeo ha inventato il fuoco e il sacrificio. Quanto a Prometeo, la sua figura, in qualche modo, si sdoppia: è al tempo stesso – osserva Kerényi – Prometeo ed Epimeteo; ognuna delle sue invenzioni evoca la sciagura: fin dal primo sacrificio riuscito, Zeus riprende il fuoco ai mortali; non appena il fuoco è sottratto agli dèi, Prometeo è sottratto agli uomini, perché subisca il castigo. Rimane allora Epimeteo, lo sciocco, lo sbavato (che accetta Pandora come un dono degli dèi), il fratello e il suo doppio, complemento invertito dell'eroe furbo e fondatore. In tale ambiguità, associata ai fenomeni d'inversione, di indifferenziazione sessuale e d'incertezze sulla specie, Jung può scoprire «una fedele *immagine di una coscienza umana ancora indifferenziata sotto tutti i punti di vista*, che corrisponde a una psiche che abbia appena superato lo stadio animale» [*ibid.*, p. 184]; gli episodi burleschi della vita del Briccone scaturiranno quindi dalla visione retrospettiva degli Indiani (e d'altri) sullo stato anteriore e inferiore da cui è emersa la loro civiltà. Ma la persistenza del mito del Briccone «fino ai piú alti livelli della civiltà» autorizzerebbe a scorgervi qualcosa di diverso da un residuo storico: la forma di tendenze antagonistiche collocate nell'inconscio (collettivo e individuale), quella che Jung chiama «l'ombra».

Resta il fatto che il momento eroico primordiale, poiché vede gli eroi contro gli dèi, è al tempo stesso caduta e promozione. Il mito cristiano non è il solo che faccia pagare agli uomini con il lavoro, la pena e la morte il desiderio di conoscenza che istituisce la società: in numerosi miti africani [cfr. Paulme 1977, soprattutto cap. v] la morte è invocata dagli uomini prima di essere da loro subita, come misura del loro limite e del loro destino: proprio la curiosità o l'impazienza di un uomo non ancora mortale provoca (conquista o caduta?) l'apparizione della morte e con essa della sola società umana conoscibile e definibile, quella stessa che crea il mito. Ma la morte è spesso presentata come sanzione di una trasgressione fondatrice, di un furto fondatore e, per esempio, dell'acquisizione del fuoco: nell'illustrare con un esempio preciso le analisi di Lévi-Strauss in *Le cru et le cuit*, Hélène Clastres e Jacques Lizot hanno mostrato che il mito originario del fuoco degli Yanomami è anche un mito d'origine della morte, che si situa – come altri miti di questo genere – all'epoca degli «antenati degli uomini». Gli antenati degli Yanomami hanno nomi di animali, ignorano l'uso del fuoco e mangiano cibi crudi fino a quando uno di loro, Iyõmarithawë (colibrí nero), riesce a far ridere il Caimano, che possedeva il fuoco e lo nascondeva in bocca; scoppiando dalle risa, il Caimano sputa il fuoco dalla bocca e gli Yanomami se ne impadroniscono. La maledizione del Caimano – «voi non sarete piú immortali e brucerete» – assegna loro da quel momento una dimensione umana e una dimensione culturale: la mortalità e il cannibalismo rituale.

Prometeo è rimasto come l'immagine gloriosa e colpevole del sacrilegio

primordiale: il personaggio dell'eroe culturale ambiguo non è troppo distante da quello della vittima espiatoria, il cui sacrificio è necessario, secondo René Girard [1972], per porre fine alla violenza e instaurare un ordine sociale. A tale proposito si possono fare due osservazioni: in primo luogo che gli eroi del mito – poiché il mito parla delle origini – costituiscono una categoria vicina a quella degli antenati; tale identificazione è completa nel caso degli antenati del clan o della tribú che una genealogia piú o meno fittizia può situare espressamente all'origine di un'unità sociale attuale e inserire in una storia di cui gli specialisti cercheranno eventualmente di ordinare e interpretare gli elementi propriamente mitici. In questo caso essa può mettere in evidenza la vicinanza fra le nozioni di dio, di eroe e di antenato. In tutto il golfo del Benin i culti degli antenati sono celebrati soltanto nei lignaggi il cui antenato ha ucciso un uomo in guerra (o ha fatto dei prigionieri); questo antenato, quel primo antenato, è in generale all'origine dell'insediamento del clan o del lignaggio nel sito occupato; il culto dedicatogli è simile nella forma (altari, libagioni, sacrifici) a quelli dedicati ai vodu, gli dèi propriamente detti, e sembra probabile che in taluni casi un antenato sia all'origine del vodu. La seconda osservazione si sviluppa a partire dalla precedente: l'eroe mitico costituisce un complesso modello d'identificazione proprio per il suo carattere ambiguo: fondatore radicalmente rivoluzionario di un ordine sociale senza precedenti, è al tempo stesso il solo riferimento possibile all'anteriorità dello stato asociale, cosicché due modalità di eroismo vengono attestate, nella letteratura e nel pensiero umano, di fronte a questo duplice orientamento. Edipo è in qualche modo un eroe «alla rovescia», un eroe secondo il mito che risale allo stato mitico (e poco importa, dal punto di vista che qui ci interessa, che non ne sia cosciente) nell'infrangere a una a una le leggi della differenza sociale (della filiazione, delle nozze, della separazione fra le generazioni), sostituendo ad esse relazioni indistinguibili e, alla lettera, innominabili; il cammino che lo conduce dalla regalità trionfante (e incosciente) alla solitudine lucida (e cieca) esprime a sufficienza questa inversione dell'ordine mitico.

Per altri aspetti, e piú esattamente per la coscienza che è spinto a prendere del proprio destino, Edipo conserva una dimensione eroica, propriamente tragica. Ma, piú vicino a noi, il sadismo potrebbe essere definito un'inversione dell'eroismo, una volontà sistematica e perversa – nel negare all'altro la sua esistenza in quanto soggetto – da rifiutare, al di là dei pregiudizi morali e religiosi, la pertinenza intellettuale del sistema delle differenze di sesso (omosessualità), di generazione (pederastia, incestuosa o no), di finalità (sodomia, messa a morte). Se gli eroi di Sade sono eroi moderni, lo sono solo nel senso che la modernità si definirebbe come essenzialmente antisociale; essi piuttosto incarnano il culmine della volontà di potere – il potere, parte impensabile del sociale – di cui si trovano tracce, certo in modalità diverse e estremamente simboleggiate, nelle istituzioni politiche o religiose tendenti a suggerire che l'ordine delle differenze non si applica ugualmente a tutti. Un simile principio, di cui si sa quali mostruosità naziste e razziste abbia potuto provocare, può leggersi tuttavia in filigrana in istituzioni diverse come l'incesto regale, i rituali

d'inversione collegati con l'iniziazione e l'intronizzazione, la morte volontaria o la messa a morte dei responsabili dell'ordine sia esso sociale, cosmologico o meteorologico. In tutte queste cerimonie, ciò che si mette in scena e si tende a mostrare è sempre, piú che il *regressus ad uterum* o la semplice evocazione dell'anteriorità (*in illo tempore*), cui tende a ridurle una storia delle religioni troppo tematica nel suo oggetto e troppo funzionalistica nella sua teoria, una estraniazione dal sociale che ne determina la logica senza assoggettarvisi e che si colloca, per una necessità presentata come naturale, in qualche luogo dalla parte degli dèi, dell'impensabile e del necessario. Divino marchese, in effetti, come divina si pretende la regalità. Ritorno al mito, eroismo a ritroso: lato perverso del potere.

2. *Eroi epici ed eroi tragici.*

Gli eroi tragici sono radicalmente distinti dagli eroi mitici anzitutto per il fatto che non derivano da un'anteriorità alla Legge, nemmeno per fondarla o esercitarla a proprio vantaggio, ma ne vivono, senza speranza di ritorno, le contraddizioni e le esigenze talvolta contrarie. Se oppongono legge a legge, essi finiscono col non opporsi alle leggi. In questo gli eroi epici non sono piú eroi mitici o, se si preferisce, sono già eroi tragici.

Probabilmente, sotto questo riguardo, è opportuno fare una considerazione a parte per gli eroi del ciclo epico indoeuropeo studiati da Georges Dumézil, assai vicini, se cosí può dirsi, alla materia divina e al pensiero mitico. Questi eroi, che costituiscono – secondo l'espressione usata da Dumézil per intitolare un capitolo di *Mythe et épopée* [1971] – «la posta del gioco degli dèi», sono votati dopo ogni impresa, come gli eroi civilizzatori dei miti delle origini, a un destino funesto, all'errore o alla mancanza. In ultima analisi, si salvano soltanto al momento della loro morte, attraverso una ripresa di divinità, che si può pensare prefiguri, su altra scala, le riprese di eroismo mitico che talvolta si presentano come la vertigine o la tentazione degli eroi terrestri. Cosí Eracle vede le sue imprese scandite in qualche modo attraverso tre peccati, «i tre peccati dell'eroe» o «i tre peccati del guerriero»; tre peccati che comportano sanzioni diverse (l'esitazione davanti all'ordine di Zeus è punita con la follia, la morte inferta slealmente con una malattia fisica, l'adulterio scandaloso con la morte). Peccati e punizioni determinano nella vita di Eracle periodi corrispondenti a diversi rapporti con le due dee – Era e Atena – che presiedono alle due prime funzioni (il re, il guerriero) distinte da Dumézil. A questo punto si vede come la figura degli eroi-tipo serva essenzialmente a ordinare il pensiero della società degli uomini. Il confronto dell'eroe greco con un eroe scandinavo, Starkadr, e un dio indiano, Indra (anche qui la frontiera fra eroe e dio è incerta: Eracle non è forse figlio di Zeus e di Alcmena, anch'essa discendente da Zeus?) è reso piú facile e significativo dallo studio dei rapporti che ciascuno di loro intrattiene con le divinità che presiedono alla sua vita e al suo destino.

Le dimensioni dell'eroe epico si manifestano in vario modo. Anzitutto, se, come ogni eroe, è un essere solitario, promesso, promosso o condannato alla solitudine, la sua avventura non è solitaria; egli si afferma eroe nel confronto con gli altri, sostenuto dalla considerazione degli altri; gli occorre almeno un confidente o un complice, comunque un testimone. Questo, almeno, è il caso degli eroi epici, la cui storia è esplicitamente presentata come confusa con quella degli altri uomini. Al momento della verità – della sua verità – l'eroe epico, che è anche un carattere, un personaggio, non può sottrarsi: dalle mura di Priamo e dalla folla guerriera degli Achei tutti gli sguardi convergono su Patroclo ed Ettore, su Ettore e Achille, su Achille e su Paride. La piana polverosa dove si affrontano a morte gli eroi diventa per tutti gli altri la scena di uno spettacolo alla fine del quale s'imporrà – il tempo per una sfida, un lutto, un negoziato, il tempo sospeso per uno sguardo finalmente lucido sull'ineluttabile irrisione delle cose umane – la necessità di una tregua. Che in quel momento di verità gli eroi rappresentino qualcosa – nel senso teatrale del termine – nessuno lo dubita meno degli dèi che, affacciati «ai balconi del cielo», come gli Anni Defunti di Baudelaire, contano i colpi, incoraggiano e sostengono, ciascuno per la propria parte e per quanto possono, colui che considerano il loro eroe, al punto da contrastare violentemente fra loro prima d'inchinarsi, come gli uomini, davanti alla sentenza, arrivata a scadenza e riconosciuta da tutti, della Necessità. Vi è una grande differenza fra lo spettacolo degli eroi, ornati di tutto ciò che fa, esprime o protegge la loro identità umana e sociale – l'arma, l'armatura, in senso lato: la decorazione – sotto lo sguardo attento della folla umana e dell'assemblea degli dèi, e l'impresa oscura e grandiosa dell'eroe culturale, all'alba dei tempi umani, figura furtiva e ambigua, che sottrae agli dèi il loro segreto e si sottrae al loro sguardo, antenato dal nome animale del tempo preumano, gemello senza volto, quasi confuso nella Terra da lui fecondata.

Tutti gli eroi epici hanno un pubblico, non fosse che per il fatto che taluni si definiscono proprio attraverso la necessità che avranno un giorno di farsi riconoscere. La loro verità non s'identifica fatalmente con la loro morte: basta loro farsi riconoscere per quello che sono al momento giusto; da innumerevoli tradizioni è attestato il tema del figlio di re o del fanciullo dall'eccezionale destino abbandonato sul filo dell'acqua o deposto in un luogo sperduto, e cosí salvato da morte certa grazie agli scrupoli di un servitore non troppo zelante, e poi in grado di ritrovare, al termine della sua storia, quella del suo popolo. Numerose prove, debolezze momentanee e anche infermità possono ritardare il momento del ritorno e del riconoscimento e al tempo stesso moltiplicarne la grandiosità. S'intravede qui un aspetto morale dell'eroe: la pazienza e l'astuzia sono le virtú che consentono a Sundjata, l'eroe del Sāḥil africano, di fondare un impero, a Ulisse di portare a termine la sua Odissea, a tutti di vivere un giorno la scena finale del trionfo.

È ben noto come la letteratura e i film d'avventure abbiano saputo trarre partito da questi effetti di ritardo, di dissimulazione o di provvisorio rinvio dello scioglimento. Piú che l'impresa in sé, è l'impresa a lungo differita che

crea emozione e impone ammirazione, oppure l'impresa che non ci si aspettava piú di vedere: a ciò Napoleone deve la possibilità di ritrovare per un istante (ma per lungo tempo) gli stivali di Bonaparte, e Cassius Clay di essere piú che un campione per avere smentito, almeno una volta, l'adagio sportivo cosí forte di suggestione: «They never come back». Ma cosa si può dire se non che gli eroi epici sono fatti per essere visti e, si potrebbe aggiungere, giocando sulle parole, come oggetti dalla doppia vista? In effetti, di loro si sa tutto: di Achille, di Ulisse, di Orlando si conosce ogni vicenda, dal narratore gli ascoltatori hanno sempre saputo tutto; l'epopea si narra a brani, a parti, ma chi l'ascolta conosce l'intera rapsodia e il destino finale degli eroi. Oggetti dalla doppia vista, anche perché i testimoni dello spettacolo all'interno del racconto sono a loro volta personaggi d'epopea: i guerrieri e gli dèi d'Omero sono al tempo stesso gli attori del racconto cantato dall'aedo ai suoi ascoltatori; l'azione eroica, in quanto oggetto di un racconto e di una rappresentazione, è lo spettacolo di uno spettacolo. Noi vediamo e ascoltiamo in pari tempo gli eroi e coloro che li guardano e li ascoltano: Ettore, ma anche Andromaca e Astianatte, la folla dei compagni d'arme, dei nemici rispettosi e degli dèi che sono loro comuni; il Mancino o l'uomo dalla Colt d'oro, ma anche, dietro l'ombra di Paul Newman o di Henry Fonda, la folla inquieta, paurosa e attenta delle cittadine del West americano. E questo spettacolo dello spettacolo ci parla della società.

È l'azione che fa l'epopea ma è la legge che comanda l'azione: questo rapporto con la legge – o con le leggi – può essere colto solamente tenendo conto di una doppia relatività. Da un canto, i «contesti sociali», ai quali fanno allusione i racconti epici, non sono gli stessi: il mondo omerico, l'Europa di Carlomagno e il Far West del secolo XIX non possono essere ridotti a una situazione-tipo che produrrebbe l'epopea come il suo naturale modo d'espressione. D'altro canto, l'opera epica (in ciò assai sensibilmente diversa dalla tragedia) non è contemporanea al mondo che descrive. Essa nasce dalla storia ma non è un'opera storica, distinzione particolarmente evidente nelle opere su ordinazione o di circostanza come l'*Aeneis*. Inoltre, lo scarto fra il periodo evocato e quello dell'opera che lo evoca può variare notevolmente. Si crea cosí a distanza l'illusione di un mondo greco quasi unito, di una Roma che fonda la sua legittimità nello stesso fondo epico, di un West americano essenzialmente preoccupato dell'unità nazionale. Questa creazione a distanza è particolarmente chiara per noi nel caso del western, in cui l'indiano ha trovato il suo posto in quanto eroe solo dopo l'eroe sudista; quest'ordine nelle urgenze è quello di un'altra storia.

In tutti i casi la legge è già là, anteriore all'azione (mentre l'azione mitica fonda la legge) e l'eroe epico è colui che, alla fin fine, s'inchina davanti ad essa. Sia ch'esso l'incarni e debba all'occorrenza sorpassare delle costrizioni legittime (l'amore della sua donna o della sua famiglia, la coscienza delle ingiustizie fatte in nome della legge stessa) per farla trionfare; sia ch'egli si rivolti per un momento, ma sicuro, in tal caso (come quelli che lo guardano), di doversi un giorno riconoscere battuto. La collera d'Achille sotto la tenda non può durare.

L'epopea non ha nulla di psicologico e gli eroi epici sono certamente dei caratteri con sfumature e debolezze, ma senza contraddizioni; grandi precisamente per essere senza sorprese, identificati con un destino o con un progetto. In tal modo essi si prestano mirabilmente al trattamento ideologico della storia, incarnando dei momenti certo decisivi ma sorpassati in rapporto a quanti fanno professione di pensare il presente e, a tale scopo, tentano d'iscrivere retrospettivamente il segno dell'avvenire nelle prove del passato. Di conseguenza gli eroi epici incarnano in certo modo la necessità del proprio superamento, di un domani di Roma o di una *pax americana*. Ma, a forza di spingere verso lo spettatore o l'ascoltatore il momento di piena evidenza, di totale razionalità o di assoluta necessità (che succederà quando Ulisse avrà raggiunto Penelope? oppure, quando l'arrivo della ferrovia consentirà l'evacuazione facile del bestiame?), l'epopea conferisce ai suoi eroi una grandezza nata dall'effimero, e simboleggia anche qualcosa d'insuperabile e di eternamente condannato che rassomiglia all'individualità mortale; in tal modo essa partecipa spesso a questa «maestosa tristezza», di cui Racine diceva che costituisce tutto il piacere della tragedia.

La tragedia, come il mito, è fondatrice, ma essa instaura un momento particolare della storia, che è quello dell'autonomizzazione della legge, momento che corrisponde alla presa di coscienza simultanea della sua necessità e del suo carattere arbitrario. È necessario che Edipo sia colpevole, malgrado la sua innocenza e la sua incoscienza, e che lo sia anche Oreste, malgrado e a causa di Clitennestra. La tragedia è anche spettacolo di uno spettacolo, come l'epopea, e il coro – testimone degli eroi – fa parte di questo spettacolo e all'occorrenza ce ne spiega e commenta i dati contraddittori. Nel teatro greco la tragedia si presenta in larga parte come un dibattito di natura retorica sul diritto e sulla legge. Jean-Pierre Vernant ha analizzato questo passaggio dal mito alla tragedia [Vernant e Vidal-Naquet 1972] che corrisponde ad un momento preciso nella storia della città greca.

Le riflessioni di Vernant si ordinano piú precisamente intorno alla nozione di volontà individuale di cui la tragedia greca gli sembra delineare l'abbozzo per la prima volta in Occidente. I tragici mantengono tuttavia – in modo veramente notevole, se tendono a fare degli eroi che rappresentano dei veri e propri agenti – un bilanciamento o una tensione tra l'agito e il subíto, la spontaneità interna dell'eroe ed il destino fissato in anticipo dagli dèi. Il dibattito profondo aperto dalla tragedia verte sulla responsabilità dell'uomo nei confronti dei suoi propri atti; esso ricopre in parte il dibattito «tra il passato del mito ed il presente della città», dibattito che corrisponde all'avvento, al fiorire ed al declino del genere tragico durante un periodo storico relativamente breve. Sul versante del mito e delle forme antiche di pensiero religioso viene evocata la parte fatale, predestinata dell'eroe, il δαίμων che si lega a lui; sul versante delle nuove concezioni giuridiche e delle pratiche politiche si afferma l'aspetto volontario, intenzionale del suo operare, di cui egli è considerato una causa responsabile (αἴτιος).

Quest'ambiguità si esprime in due personaggi dai destini contrastati. L'E-

dipo di Sofocle non ha commesso niente in modo volontario; egli stesso conduce l'inchiesta che – alla fine – lo rivela ai suoi propri occhi colpevole del piú abominevole dei crimini ma insieme strumento della volontà degli dèi. Si è fatto precedentemente allusione alla sua risalita inconsapevole verso lo stato mitico, attraverso l'annullamento graduale di un sistema di differenze e di punti di riferimento che costituisce l'essenza del sociale. Quando Vernant ricorda che – al termine di un castigo non meritato ch'egli accetta e si assume – Edipo s'innalza al di sopra della condizione umana e si toglie dalla società degli uomini, egli designa il punto finale di questa ascesa, quello da cui il personaggio di Edipo può assicurare la felicità del suo popolo allo stesso modo di un dio che si fosse offerto egli stesso ed a se stesso come vittima espiatoria. In Eschilo, invece, Oreste reintegra la società degli uomini dopo essere stato assolto dal primo tribunale umano istituito ad Atene. Oreste ha ucciso deliberatamente sua madre, ma i suoi difensori possono ricordare che egli ha agito per ordine di Apollo. Ma non per questo la morale umana lo assolve completamente giacché è Atena, col suo voto, che ristabilisce la parità dei voti in favore e di quelli contro e determina in tal modo la sua assoluzione.

Vernant ha certamente ragione, da storico, di sottolineare che le due concezioni (quella d'una colpa-macchia legata a tutta una razza minacciata di demenza divina e quella d'una privatizzazione morale dell'individuo) non coesistono che in una congiuntura precisa e sembrano escludersi «per uno spirito moderno». Ma questa coesistenza, se appena si eliminano da ciascuno dei suoi termini le sue precise caratterizzazioni storiche e sociologiche, definisce l'essenziale del movimento tragico attraverso il quale l'atto individuale – quando va contro la legge ma ancor piú quando cerca il senso della legge o si scontra con leggi opposte – si sforza di definirsi in qualche modo come libero e di provare questa libertà come un'assenza di necessità. Vernant fa notare che l'evoluzione stessa della tragedia greca testimonia «della relativa inconsistenza... della categoria greca dell'agente». Nell'ultimo dei grandi tragici, Euripide, lo sfondo divino si sfuma e sono dei caratteri umani, psicologici, quelli che vengono presentati; per ciò stesso, osserva Vernant insieme a Jacqueline de Romilly, la tragedia traduce assai meno un'azione di quanto non esprima il patetico, la confusione dell'ordine umano quando questo si allontana dall'ordine divino. Ci si può chiedere inoltre se la tragedia di Euripide, proprio perché elimina l'ombra della fatalità, non sveli, nella sua nudità veramente tragica, il carattere eroico (non necessario) di ogni azione umana.

Gli eroi tragici, malgrado il loro nome che riconduce al passato, eventualmente al passato mitico, o piuttosto a causa di questo nome evocatore di una situazione simbolica, sono dunque in ogni caso, esplicitamente, degli eroi contemporanei di coloro che li guardano. Nessuno lo ha mai messo in dubbio; senza parlare dei tentativi compiuti nel secolo XVII per decrittare le opere tragiche come fossero opere a chiave, bisogna soprattutto ricordare che la tragedia veniva rappresentata in costume d'epoca, per una sorta d'evidenza che non aveva bisogno d'alcun commento. Per quel ch'è poi dei dibattiti e degli atteggiamenti che costituiscono l'eroe antico, è certo che essi non sono identici

né da un tragico greco all'altro, né da Corneille a Racine, né – ancor meno – dai tragici greci ai classici francesi. È dunque tanto piú significativo il poter individuare nel teatro classico francese delle oscillazioni e una progressione che ricordano quelle della tragedia greca. In Corneille e in Racine è possibile – nello spazio di una sola generazione – distinguere, nel volto dei loro eroi rispettivi, i tratti di un'epoca vicina alla Fronda, in cui l'aristocrazia rivendicava una sua propria morale eroica, dai tratti di un'epoca in cui la monarchia ha imposto agli uomini della Fronda il peso della sua autorità restaurata. Ma se i termini del dibattito evolvono, la sua forma, ossia l'esposizione dei motivi, resta immutata: l'eroe tragico non esita mai sulla condotta da tenere e non calcola mai veramente il pro ed il contro. Nadal [1948] ha ben mostrato che niente nella tragedia di Corneille corrispondeva a questo conflitto tra il dovere e la passione che tutta una tradizione ha voluto vedervi: è l'esigenza stessa della passione che crea il dovere, e si potrebbe dire anche l'inverso; l'amore-stima è portatore della sua propria esigenza: mai Chimène ha immaginato che Rodrigo potesse non vendicare suo padre. Anche l'amore, la passione, s'iscrivono in questo codice dell'onore al quale l'eroe corneilliano non può nemmeno pensare di sfuggire ma di cui considera con lucidità (a volte anche con un certo compiacimento) le definizioni e le implicazioni. Le stanze di Rodrigo costituiscono un lamento ma non mai veramente un dibattito.

Nessun dibattito, del resto, neppure in Racine; l'eroe raciniano non cede piú di quello corneilliano. Berenice sa che Tito partirà; lui stesso non ha mai messo in dubbio il suo «dovere» (gli piace tanto!); Fedra non soccombe che alla vertigine della confessione e, piú profondamente, alla vertigine della morte davanti alla vergogna del desiderio incestuoso; da Minosse e Pasifae a questa eroina tutta misura e rigore – che differenza! – è come se si completasse, nell'immaginario della creazione letteraria, tutto il percorso dal mito alla tragedia: Fedra rifiuta la sua eredità piú che umana e disprezza nel solo modo che le resta possibile (la morte) la vendetta divina; d'un colpo pienamente umana, essa può dire la brutalità dell'amore, la sua ambiguità (mente completamente quando dice ad Ippolito d'aver amato in lui il volto di Teseo ancora giovane?); Fedra è un essere di carne ed anima, già vicina, per la sua psicologia, agli eroi del romanzo.

Su cosa urta – per effetto di qualche circostanza infelice o di qualche funesto destino – l'apparente ed impossibile desiderio degli eroi tragici? Tutto è buono per la tragedia classica – se vi si presta attenzione – per dare l'impressione di un ostacolo insormontabile, per creare l'imperativa condizione di partenza che rende impossibile ogni soluzione diversa dall'eroismo: la pietà filiale, la maledizione di un dio pagano, l'amore del Dio cristiano, il bene dello Stato. Che si presenti l'attitudine di Rodrigo nei confronti del suo amore (di una certa forma d'amore) o quella di Augusto nei confronti della sua vendetta come una conquista o come una rinunzia, in ogni modo rimane il problema, anche se sembra risolversi da solo e non mai porsi, del perché di questa conquista o di questa rinunzia. I valori che le informano evolvono rapidamente; gli ammiratori di Racine ormai non s'interessavano piú al troppo vecchio Cor-

neille. Eppure, nelle loro composizioni piú riuscite, al di là della loro realtà storica congiunturale, le figure tragiche ci attirano sempre; il loro semplice nome è troppo carico di peso simbolico perché Oreste, Elettra, Antigone, personaggi in continua ricerca d'autori (e di spettatori), non trovino nel XX secolo una nuova gioventú. Non è sufficiente che la legge sia arbitraria perché essa possa essere aggirata o rifiutata; non basta al pensiero di essere lucido per non essere in certa misura (una misura interamente sociale) alienato. Questa è la lezione (se lezione bisogna trovare) che la tragedia ci dà: lo spettacolo che essa ci offre è lo spettacolo stesso dell'efficacia simbolica, sia tramite i personaggi, il cui eroismo passa appunto attraverso il riconoscimento e l'accettazione completi della costrizione che grava su di essi, sia per mezzo degli spettatori, noi stessi, a cui basta la messa in scena di una forma (la costrizione o la legge, la conoscenza dei suoi rigori e del suo arbitrario, l'azione-passione o la realizzazione della legge per mezzo o attraverso il destino eroico) per credere nella costituzione di un senso. Se l'eroismo non avesse senso, se la costrizione tragica non avesse di tragico altro che l'illusione da cui essa procede, quale sarebbe il senso delle *nostre* costrizioni e dei *nostri* atti?

Si presenta fin troppo il bisogno di stabili punti di riferimento simbolici, che gli uomini credono di avere (per quanto rivoluzionari essi si dicano), allorquando si presta attenzione per un momento ai controsensi, alle irritazioni e alle interpretazioni abusive che ha potuto suscitare il solo eroe del teatro classico francese che non sia esclusivamente o assolutamente né mitico né tragico: il Don Giovanni di Molière. Don Giovanni formula un certo numero di rifiuti: non è scandalizzato dall'idea di menzogna, non vuol credere all'amore umano, egli rifiuta, in conclusione, di render sacrificio all'idolo che simboleggia le «verità», che egli respinge, e l'idolatria in generale: la statua del Commendatore. Se egli disorienta e disturba ciò è dovuto al fatto che non vuole, lui, trasformarsi in statua; bestemmia, ma scherza; sfida, ma si diverte. Razionalista (accettando che due piú due facciano quattro), egli non emerge da un qualche dramma shakespeariano, non sogna la propria vita, non prefigura una qualche disperazione romantica, l'amore impossibile o la vita perduta. Per quel che è della buffonata finale (che ricava del resto la sua forza solo dalla musica di Mozart), la sua meccanica derisoria segna piuttosto l'impossibilità di metter fine alla storia di Don Giovanni. Il rifiuto di ogni alienazione condanna certo alla morte. Ma poi?

Don Giovanni, nonostante ciò – e quale che sia la sua necessaria solitudine, e l'utilizzazione che egli è portato a fare degli altri – non è il ministro Saint-Fond, il duca di Blangis o un qualche altro eroe di Sade. Ne è risparmiato almeno da un gesto, una parola, un'attrazione: un'esitazione davanti ad Elvira, l'elemosina a un mendicante «per amore dell'umanità», ed infine un'irresistibile attrazione per «l'incanto degli amori nascenti». Quest'ultima componente del personaggio merita due commenti. In primo luogo, essa fa del «dongiovannismo» il contrario del sadismo: il seduttore ha bisogno di convincere per conquistare; per un breve tempo (il tempo del piacere) egli ha bisogno di un soggetto da sedurre, di un soggetto che reagisca ed esprima; questo tempo effimero è evidente che

non ha nulla in comune con la durata che in Sade è richiesta dalla continuazione minuziosa di un'esperienza, che può prolungarsi per pervenire, come esperienza felice del piacere, fino alla messa a morte del suo oggetto, cosí come lo spiega il duca di Blangis nelle *Cent-vingt journées de Sodome*. Lasciando pure che altri commentino questa opposizione tra il piacere sempre abortito del «dongiovannismo» e il piacere sempre ritardato del sadismo, andrà tuttavia notato, in secondo luogo, che è per mezzo del suo eterno bisogno di ricominciare che Don Giovanni giunge alla dimensione mitica. Non è quindi straordinario che la psicanalisi, sempre pronta dei miti a farne dei complessi, se ne sia impadronita; ma non v'è nemmeno niente di straordinario nel fatto che, su di un altro registro, il personaggio di Don Giovanni simboleggi, piú di ogni altro, non tanto il rifiuto della morte quanto quello del diventare vecchi, meno quello della società che quello della storia, e piú che la nostalgia di uno stato indifferenziato anteriore alla comunicazione sociale qualcosa di questa «grandezza indefinita degli inizi», che Lévi-Strauss ha evocato a proposito di un altro mito della trasparenza: quello delle società primitive.

3. *Dall'identità all'identificazione; l'eroe romanzesco ed il suo lettore.*

Si toccherà qui un punto già sfiorato, che è opportuno però definire piú precisamente. Don Giovanni, nella versione di Molière, non è un individuo di cui conosceremmo (o crederemmo di conoscere) le qualità e la storia; la sua stessa fine è abbastanza fiabesca da non doversi ad essa attribuire il peso e la verità di un destino. Non si conoscono di lui che alcuni gesti ed alcuni «amori»; non è interessato agli altri, alle donne, che dall'effimero moto che lo agita per un momento, per eccitarlo all'illusione ben presto delusa di un'altra storia di se stesso. Figlio del suo secolo moralista, egli crede di amare, come ogni uomo secondo Pascal, solo le qualità, non gli esseri. Tuttavia, nessuna dissoluzione dell'Io (questo Io che Montaigne giudicava spregevole e che Pascal vede prigioniero della sua immaginazione) nella sua persona. L'attenzione prestata simultaneamente alle ambivalenze del cuore, alle oscillazioni della percezione, alla fragilità dell'identità individuale e alle astuzie del sociale costituisce una tradizione costante della letteratura francese. Montaigne descrive l'incantesimo di uno svenimento, di una perdita di coscienza che gli procura in cambio alcuni secondi di rinascita senza identità; Pascal s'ispira a Montaigne per descrivere la serie delle vertigini, degli errori e delle illusioni in cui si lascia trascinare una stabile coscienza di sé; Rousseau farà sulle rive del lago di Bienne la metodica esperienza della diluizione progressiva della coscienza, sul ritmo regolare delle onde, nei rumori, luci ed aliti di un mondo puramente fisico. E sono gli stessi personaggi che denunziano (e con quale vigore!) tutte le illusioni dell'apparenza istituzionale: la relatività delle culture, il gioco delle apparenze e del costume dal quale dipende tutta la dignità degli apparati repressivi, l'illegittimità della proprietà. Mera illusione l'immagine di un Io immutabile assicurata solo da lui stesso; illusione, del pari, l'idea di una società in

cui la verità sarebbe fondata in natura fin dall'eternità: le due illusioni non si confondono e la seconda non relativizza la prima. È esattamente «prendendo coscienza» delle illusioni sociali e degli idoli che la coscienza individuale – anche se ha fatto la prova di un di qua dell'identità in cui rischia di perdersi, la prova di un ritorno anticipato alle frontiere della morte – può, nello stesso tempo, riunirsi e in certo senso ricapitolarsi per articolare un rifiuto, rifiuto di quel che schiaccia l'uomo e di cui Pascal ammette che l'uomo trae la sua grandezza dal fatto d'averne coscienza, rifiuto del Commendatore, rifiuto del Genio Maligno: se il secolo XVIII è il secolo dell'eroismo, il suo eroe è certamente Descartes.

L'affermazione dell'Io, che ha qualcosa della scommessa, non significa dunque ignoranza degli innumerevoli cammini e dei diversi declivi attraverso i quali l'identità si disperde o si divide. Ma l'attenzione prestata alla relativa autonomia dei momenti e delle qualità non ha niente a che vedere né con lo spezzettamento feticistico del corpo al quale procede lo sguardo sadico, né con le teorie della persona e dell'eredità, proprie di talune società, aventi l'effetto di relativizzare la nozione d'identità. Don Giovanni, l'eroe del rifiuto, che sembra segnare la transizione fra l'eroe tragico e l'eroe romanzesco, è insomma, sotto questo aspetto, fondamentalmente diverso dall'eroe mitico: né prima, né dopo la legge, ma al di là. Don Giovanni si interessa solo all'affermazione del proprio essere, ai momenti intensi che precedono la disillusione dell'amore e l'avvicinarsi della morte; ma questa affermazione del contro-eroe culturale non gioca sull'ambiguità sessuale, non evoca per nulla l'autonomia feticistica degli organi che fa pensare a Sade quando si studiano i miti fondatori africani o americani – in cui si vede per esempio l'eroe nascondere il sesso che non usa quando lo cambia; quest'affermazione rifiuta allo stesso modo ogni filiazione divina e qualsiasi ritorno del sé nell'altro, insomma ogni eredità, anche indiretta. Con Don Giovanni, l'itinerario dagli dèi all'uomo è percorso completamente.

Si potrebbe dire che, con l'entrata della psicologia sulla scena eroica, cadono le maschere che fissano ma irrigidiscono l'identità in un carattere, un ruolo o una funzione (quelle maschere che gli eroi greci conservavano, che animano il rituale africano e lo legano alla cosmologia e alla cosmogonia). Il simbolico della maschera, oltre al fatto che essa deriva in parte dalla autonomizzazione e feticizzazione degli organi del corpo di cui si è appena parlato, costituisce in effetti una ricapitolazione dell'ordine del mondo. Eroe di scenari ricorrenti – che richiamano le cerimonie della vita individuale e sociale (sepolture, funerali, epidemie, inizi delle diverse stagioni...) –, l'uomo che si trova dietro la maschera (e di cui si ritiene che donne e bambini ignorino l'identità) rappresenta la potenza che si deve onorare, utilizzare, ammansire, e in ogni modo mettere in scena. Vicinissima all'uomo, ma segno divino, la maschera si nutre del mistero che precede la sua comparsa ed uscita dalla scena; la sua apparizione è però senza sorprese: si riconosce la sua voce (sempre molto caratterizzata), le sue danze, il dettaglio della sua acconciatura. Come l'Arlecchino, il Pulcinella o il Pierrot della tradizione occidentale, piú che conoscerla, la si riconosce. La maschera è l'eroe di un giorno, come quelli che essa contribuisce a celebrare o aiuta a cambiare di status (i morti, gli iniziati), ma questo giorno – sempre simile a se stesso – è un richiamo all'identità perenne anteriore ad ogni storia, che si rivolge a tutta la comunità. Quando Deleuze e Guattari [1972] parlano della maschera come di un organo collettivo, sembrano mettere questa definizione in rapporto con una concezione dell'Io piú spezzettata e insieme piú integrata di quella – propria dell'Occidente moderno – di un Io che i vertici ripiegati del triangolo edipico appunterebbero su di lui come con uno spillo. Ci si limiterà, qui, a far notare che se la maschera è collettiva, lo è innanzitutto per il richiamo che essa impone. Non si tratta di un'immagine della società, ma di un'immagine da questa creata; immagine fissata dal e nel tempo, che in tal modo sembra emanare come un riflesso dalla collettività.

L'eroe mitico, eroe dal richiamo che nasce solo dalla memoria, è un eroe senza autore e, pertanto, senza vero attore: egli non tollera l'interpretazione. L'individualizzazione delle opere (l'identificazione di un autore), quella delle interpretazioni (con la caduta delle maschere, l'apparizione di un ruolo proprio degli attori) e quella del pubblico (col ricorso al testo scritto, l'instaurazione di un rapporto esclusivamente di scambio tra un'opera e il suo lettore) non vanno necessariamente insieme ma convergono, e culminano, col trionfo della psicologia individuale, nel genere romanzesco. Tre osservazioni, a questo punto, serviranno da elementi di raccordo. Anzitutto, non bisogna confondere il genere letterario e le sue figure principali: l'epopea non si riassume nell'epica, né il romanzo nel romanzesco. Si trovano per esempio degli eroi tragici nell'epopea o nel romanzo; il ciclo del mito del Briccone assomiglia a una sorta di romanzo picaresco. In secondo luogo, la successione del mito, dell'epopea, della tragedia e del romanzo non obbedisce a nessuna evoluzione lineare; la voga attuale dell'audiovisivo spezza l'immaginario romanzesco e riduce il dominio dell'interpretazione: di ciò sono testimoni gli spettatori che vanno a vedere recitare un attore in un film, che vanno a vedere un film a causa dell'attore e meno, in genere, per apprezzare la recitazione dell'attore quanto per contemplare un tipo di personaggo: l'industria cinematografica l'ha capito cosí bene da assegnare certi ruoli a determinati attori, al punto che l'apparizione di taluni film con i suoi «attori principali» ha oggi qualcosa dell'apparizione delle maschere presso i Dogon o i Senufo. Dell'attore popolare si conoscono fin le piú particolari inflessioni di voce, i piú fugaci accenni di un sorriso. Se molti film – nel registro piú commerciale – si rassomigliano, ciò avviene perché sono scritti per attori ben precisi; il film corrisponde al rituale, e il personaggio (di cui si celebra all'occorrenza la «maschera» – o, in linguaggio piú familiare, la «faccia» – impassibile, bonaria, tesa) tende verso l'eroe mitico. Infine, ricordiamolo, qui non ci si sta occupando di storia letteraria o teatrale: gli eroi (quelli del mito come quelli della storia, le creature di finzione come quelle di carne ed ossa) sono definiti solamente attraverso la messa in scena che viene fatta delle loro gesta. Questa messa in scena si organizza in generale in rapporto all'asse di una legge che l'eroe istituisce, esegue o respinge, il che implica che i suoi atti o atteggiamenti siano sempre portatori – almeno in modo virtuale

o simbolico – d'una riflessione sul rapporto fra l'individuo e la società e sul senso dell'azione. Inoltre, se l'eroismo, nelle sue diverse modalità, attira lo spettacolo e la messa in scena e se non v'è sacro senza teatro, all'inverso bisognerà dire che ogni teatro e ogni messa in scena evocano il sacro per il semplice fatto d'imporre come naturale la semplicità della loro «rappresentazione» dei rapporti fra uomini. Sicché, il termine 'eroe', quando si applica ai personaggi di qualsiasi opera drammatica, non è staccato dal senso piú elaborato che gli conferisce la necessità di pensare insieme tramite il mito e la tragedia l'origine, la fine – e il fine – della società: dell'uomo e degli uomini.

Nel caso del romanzo ogni lettore è un po' l'attore del suo eroe; la collettività è passata dalla parte dell'eroe. Egli è investito dalla storia e la società, mentre il lettore – almeno per il tempo della sua lettura – se ne astrae, non ritrova gli altri che mediati dalla soggettività e dalla storia di un altro. Altro che tuttavia è cosí vicino, per l'intimità della relazione di lettura, che il lettore – come si dice comunemente – vi s'identifica; ma ciò non è esatto, dal momento che la fascinazione esercitata dall'eroe del romanzo – il fatto che egli ordina per mezzo del proprio sguardo, al quale si adatta quello del lettore, tutto un campo d'esperienza, d'emozione e di conoscenza – non implica di per se stessa l'adesione e neppure (almeno in senso stretto) la simpatia. Si potrebbe parlare del paradosso del lettore come Diderot parlava di quello dell'attore; infatti, senza alcun dubbio, è la virtú dell'analogia che corrisponde a quel che si chiama identificazione. Sartre, in nome di questa particolare esperienza esistenziale, esigeva che l'attore non si attribuisse il privilegio divino di penetrare nella soggettività di piú eroi. Si potrebbe obiettare che l'idea d'un limite arbitrario all'artificio non ha molto senso; e nemmeno ha senso citare le esperienze – anteriori a Sartre e a lui successive – fatte da romanzieri per descrivere una soggettività esplosa che non si lascia raccogliere in progetto né limitare a un'avventura individuale, perché in tal caso non si farebbe che passare accanto a quel che costituisce in effetti l'essenziale degli eroi romanzeschi e spiega la loro resistenza all'erosione delle mode e della storia.

La novità ben presto sfiorita del *nouveau roman* era dovuta ai suoi tentativi di scrittura nuova, ma né la sua suggestione di una storia senza soggetto (i cambiamenti di pronomi personali in Robbe-Grillet o in Butor), né quella di una durata sfuggente al controllo della coscienza individuale (la lunga frase poco punteggiata di Claude Simon), e neppure quella di uno psichismo colto attraverso viste istantanee di oscillazioni improvvise (i tropi di Nathalie Sarraute) erano essenzialmente antiromanzesche. Amain, pensando al romanzo del secolo XIX, notava il carattere passivo dell'eroe romanzesco. La tragedia situa gli eroi nel momento immediatamente conseguente all'avvenimento che ordina d'un tratto il loro passato in fatalità e li invita insomma a voler essere quel che sono, quel che essi non hanno la vera possibilità di non essere. Gli eroi tragici scelgono di volere quel che debbono subire; gli eroi romanzeschi, invece, *attendono*; i piú attivi *incontrano*; sia che sorveglino la linea dell'orizzonte, nella speranza vagamente inquieta di un segno, di un nemico che permetterebbe loro di dar prova di sé o attribuirebbe un senso alla loro attesa

(come gli eroi di Dino Buzzati o di Julien Gracq), sia che si lancino alla ricerca del tempo perduto dell'infanzia, come il Narratore proustiano, alla conquista di Parigi, come Rastignac, o di emozioni cosí forti da provare che sono degni dei modelli della tradizione italiana, come gli eroi stendhaliani. Gli eroi romanzeschi capovolgono taluni aspetti del modello epico; alcuni eroi epici ritardano il momento dell'azione che li rivelerà agli altri; gli eroi romanzeschi aspirano al momento che li rivelerà a se stessi. Ed è dall'esterno, dalla storia, dalla società, dalla guerra, dallo sguardo di una donna che, a volte, sopravviene l'occasione per essere messi alla prova.

Poiché il romanzo è il meno sacro (non collettivo) di tutti i generi letterari, e anche il piú libero formalmente (scritto), esso permette tutte le forme di espressione. Al termine dell'attesa, al momento della verità, l'eroe o resta romanzesco, o inclina verso il tragico, il mitico, l'epico. Egli è romanzesco solo prima d'essere messo alla prova; romanzesco, semmai, è sottrarsi quando essa si presenta (e Stendhal lo esprimeva bene scrivendo che la gente felice, com'è noto, non ha storia). L'autore, in tal caso, assomiglia ai suoi eroi; a Fabrizio del Dongo, cosí felice nella sua prigione che non pensa di uscirne; a Julien Sorel, che attende la morte senza paura per essere andato fino all'estremo del suo modello; a Mathilde de la Môle che insegue il suo sogno parallelo e la cui storia si ferma quando porta con sé la testa del suo amante; a Lucien Leuwen, talmente compenetrato dall'intensità di un momento d'armonia nei giardini dello Chasseur Vert che, troppo intento a sentire, dimentica di parlare. Vi sono eroi incessantemente romanzeschi, che rimandano sempre il momento della prova, e autori cosí vicini ai loro eroi che non giungono a concludere, a condannarli alla felicità o all'infelicità (cosí Stendhal non terminerà mai il suo *Lucien Leuwen*); e vi sono anche degli autori che sono il loro stesso personaggio e che sembrano aver sempre fretta, come Rousseau, di spezzare i rari momenti in cui incontrano la felicità alla quale tuttavia essi aspirano.

Ma gli eroi del romanzo non sono costretti al romanzesco. In un qualche punto, fra la sua volontà propriamente mitica di creare una nuova società e l'evidenza tragica della sua morte imminente, un eroe di Malraux nella *Condition humaine* cerca di scoprire la possibilità di un'altra scelta: è nel momento in cui egli dubita del successo (e dunque della necessità storica della Rivoluzione), nel buio piú profondo della notte e al limite della sopportazione umana, che egli sceglie di dare al compagno sconosciuto che gli è a lato senza possibilità di vederlo, qualcosa di piú che la vita: il granello di cianuro che gli permetterebbe di non bruciare vivo in una caldaia di locomotiva. La sua unica debolezza, che lo colloca dalla parte dell'epica, sta nel confessare a questo amico che quel granello di cianuro è l'ultimo, e nel sapere che un uomo, almeno, è stato suo testimone. Eroismo puro, nella misura in cui deriva dal riconoscimento del fatto che non v'è verità necessaria, che non v'è nessuna certezza intellettuale o morale; non solo nessuna garanzia di salvezza (da che mai dovremmo essere salvati?) ma nessuna certezza di un senso. Al di là di questo limite (disegnato dalla rivendicazione d'un senso e dal bisogno d'un testimone) anche noi siamo al di là dell'eroismo, nel vuoto dell'atto gratuito

che apparenta il Lafcadio di Gide a un eroe di Sade. Il disprezzo dell'altro, della relazione, la regressione a uno stato di prima della relazione, che è nel contempo uno stato di prima dell'identità, è la prova per assurdo di quel che al contrario insegnava il mito: il pensiero incomincia con l'altro; l'uomo si fa al plurale. Solo la morte è solitaria, e, proprio per questo, scandalosa e assurda. Ma cosa sarebbe la relazione senza i suoi elementi, gli individui, e cosa sarebbe l'individuo se non fosse mortale? La logica del mito precede quella dell'eroe della *Condition humaine* quando essa fa della morte individuale il corollario della nascita del sociale.

È senz'altro il romanzo poliziesco americano quello che offre le illustrazioni piú chiare del tragico in materia romanzesca: eroi di Chase sempre votati all'annientamento, che corrono verso la loro perdita senza credervi, fino al momento (quello dell'ultimo inseguimento o dell'assalto finale) in cui si decidono a fare una bella fine; eroi di Chandler pieni fino alla nausea del progressivo affermarsi della evidenza del non-senso; eroi di Spillane, che non esitano davanti alla violenza e al sadismo, ma s'impregnano progressivamente – anche quando agiscono per «la buona causa» – del sentimento che ogni causa è futile in rapporto ai mezzi che essa impiega. Dialoghi appena abbozzati, comunicazioni difficili, gesti dell'amore rifiutati, trattenuti o violenti: la loro solitudine è cosí simbolica che un autore francese (Klotz) che ad essi si ispira non riesce a conservarne che una silhouette (un cappello abbassato sugli occhi, una sigaretta all'angolo delle labbra), e che il suo eroe – affermando egli stesso la sua essenza letteraria, la sua risalita nella mitologia (ma è anche un pronto ritorno o ricorso al mito che qui è tragico) – dichiara alla donna, che ha interrogato e che gli chiede il suo nome, nel momento di chiudere la porta: «Chandler (Raymond)».

Gli eroi del romanzo di spionaggio a grande tiratura e gli eroi dei fumetti sono completamente mitici, senza altra psicologia che il disegno di una silhouette immutata e di un carattere senza pecche, senz'altro destino se non quello di un'avventura sempre ricominciata (la periodicità delle pubblicazioni in cui compaiono contribuisce a caratterizzare questo effetto rituale). Il mondo è il loro teatro; ma di questo mondo essi tentano di comunicare una certa immagine; vedendo troppo in essi un prodotto dell'epoca e deducendoli dall'immagine che, di fatto, essi contribuiscono a creare, si rischia d'ignorare la molla della loro efficacia, presa in tal caso nella logica del loro mito (quello di una società di consumi o di superconsumi, percorsa da forze contrarie – angeli del bene, angeli del male – che il nuovo eroe mitico percepisce, identifica e padroneggia senza pena reale, date le infinite risorse del suo genio e delle tecniche sofisticate, il cui impiego gli è *connaturato*). Gli sceneggiati a puntate della televisione americana – di cui si nutrono anche le altre televisioni – hanno popolarizzato eroi come Super Jaimie e gli altri eroi «bionici», che realizzano pienamente in se stessi la sintesi della carne e dell'elettronica, ma sempre (oh, santa innocenza!) a profitto di una causa di cui non si è nemmeno invitati a valutare che è quella buona dato che essa si costituisce e si ricostituisce naturalmente contro un principio del male sempre evidente a priori: la droga, il

comunismo, gli extra-terrestri. Soprattutto in questi casi, l'identificazione del personaggio col suo attore è tale che un cambiamento d'attore è quasi inconcepibile (nel cinema, già Tarzan ai suoi bei tempi ne aveva sofferto, ed Ercole che, in compagnia di Maciste, fa una nuova e trionfale carriera sugli schermi dell'Africa nera, disorienta per il fatto di presentarsi sotto sembianze diverse, in versioni alternativamente americane o italiane). Ecco cosí raggiunto il punto perfetto di fusione del mito e del rito: ogni settimana, il giorno previsto, all'ora stabilita, le Maschere entrano in scena, guardate da milioni di persone.

L'eroe romanzesco, per quel che gli compete, non può pretendere di dominare o controllare il mondo e la storia; egli ne è fin troppo evidentemente il prodotto, come l'eroe tragico, anche quando egli aspira, come l'eroe mitico, a cambiare il mondo, a creare un mondo, o, come l'eroe epico, a trovarvi o ritrovarvi la sua verità. Le violenze della storia e il peso delle società sono tali che la persona dell'eroe può apparire come la loro pura trasparenza, come se egli non avesse altra identità che quella degli avvenimenti quotidiani, regolari o aleatori, che la sua soggettività semplicemente registra piú che confondersi con essi. Da un'Odissea ad un'altra, da Omero all'*Ulysses* di Joyce, è il mondo e lo statuto del mondo che sono cambiati. La prima Odissea si svolge lungo un tempo piú lungo, in uno spazio piú vasto ma quella di Bloom è la piú tragica; Joyce aveva *letto* l'*Odissea* e, per questo, trattando l'epopea come un romanzo, aveva apprezzato le qualità umane di Ulisse, eroe sfumato, coraggioso ma non senza debolezze, resistente ma sensibile, amato e riconosciuto dapprima dal suo cane e dal suo vecchio servitore. Ma è tutta questa la considerazione che noi portiamo verso Stephen Dedalus - Telemaco e Leopold Bloom - Ulisse? Sono essi qualcos'altro che il mezzo di farci cogliere, attraverso una lunga e lenta giornata, dei «frammenti di vita», in fin dei conti commoventi a forza d'immediata insignificanza e d'insidiosa mediocrità? L'identificazione, per questa volta, ha bisogno di qualcosa di diverso, anzitutto di un titolo che richiami il potere di uno sguardo inventivo, attento, al di là delle differenze, alle permanenze simboliche.

L'atto eroico si ordina in rapporto a tre parametri antropologici: l'imminenza o l'immanenza della morte, la necessità dell'azione e l'arbitrario del senso. Gli eroi nati dall'immaginazione degli uomini appaiono nello stesso tempo come gli inventori e gli utilizzatori di questi tre parametri, in rapporto ai quali essi, tuttavia, si situano differentemente nello spazio e nel tempo.

Gli eroi storici, in quanto eroi, sono ugualmente nati dall'immaginazione degli uomini. Questa immaginazione, anche quando le sue opere sembrano riducibili per un verso ai rapporti di forza sociali che esse contribuiscono a mettere in opera, non cessa di rimandare gli uomini, ogni uomo, alla necessità di misurare (non potendolo colmare) lo scarto fra la storia in corso e la storia compiuta, fra il pensiero del sociale ed il pensiero della morte. [M. A.].

Deleuze, G., e Guattari, F.
1972 *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1977[3]).

Dumézil, G.
1971 *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris.

Girard, R.
1972 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.

Nadal, O.
1948 *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille*, Gallimard, Paris.

Paulme, D.
1977 *La mère dévorante*, Gallimard, Paris.

Radin, P.; Jung, C. G.; e Kerényi, K.
1954 *Der Göttliche Schelm*, Rhein-Verlag, Zürich (trad. it. Bompiani, Milano 1965).

Vernant, J.-P., e Vidal-Naquet, P.
1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1976).

Dai miti (cfr. **mito/rito, mythos/logos**) delle popolazioni cosiddette primitive (cfr. **primitivo**) al romanzo e ai fumetti contemporanei, l'eroe continua a figurare come una **persona** attorno alla quale si sviluppano le vicende della **vita** e della **morte** (cfr. **vita/morte**), delle **origini** della **società** e del **significato** (cfr. **senso/significato**) di ogni azione. Tuttavia, mentre l'*eroe mitico* appare come colui che viene prima della **legge**, della **norma**, del **diritto**, dell'ordine (cfr. **ordine/disordine**, **normale/anormale**), della stessa **etica**, che partecipa a un tempo della **natura** divina e umana (cfr. **divino, dèi, demoni, uomo**), in una **forma** indistinta e spesso ambigua anche nell'ambito della **sessualità**, e che con le sue azioni rompe la sequenza lineare del **tempo** per fondare su un diverso **ritmo** la possibilità di una vita sociale anche se mortale, l'*eroe tragico* contribuisce invece a riaffermare lo status (cfr. **ruolo/status**) generale della società con le sue azioni, siano esse positive oppure costituiscano delle contravvenzioni compiute in ottemperanza a una **volontà** divina. L'individualizzazione dell'eroe, l'avergli tolto la **maschera**, è un prodotto della **letteratura**, specie quando una società passa dalle **tradizioni** orali (cfr. **orale/scritto**) alla **scrittura** come forma di narrazione dominante (cfr. **narrazione/narratività**). Le ambiguità cadono per cedere il posto a un personaggio psicologicamente costruito anche se sempre sull'**immaginazione**. Romanzo e teatro sottraggono cosí all'eroe la sua qualità di personaggio risolutore delle contraddizioni che caratterizza le **età mitiche**, il prima della società, per conferirgli tratti del tutto umani. In tal modo mutano anche i processi d'identificazione (cfr. **identificazione/transfert**) che ineriscono piú all'**immaginazione sociale** che all'immaginazione sui fondamenti originari della società. Tuttavia il **bisogno** di un eroe tipo, senza caratterizzazioni individuali, sembra rinascere oggi – per il tramite di personificazioni (cfr. **allegoria**) – attraverso il cinema e altre forme di comunicazione di massa che creano nuove maschere, che ripropongono in altra dimensione i **valori** del simbolico (cfr. **simbolo**) nel tempo attuale.

32. Segnaletica della metropolitana di San Paolo di Bob Noorda.

Iniziazione

Il primo problema riguardo alla nozione di iniziazione è quello di sapere a quale livello d'astrazione essa si situi. Il livello d'astrazione in verità è funzione dei rispettivi interessi dei differenti filosofi o antropologi che l'hanno studiata. In una prospettiva genetica e strettamente antropologica, lo studio dei riti d'iniziazione ha come principale interesse quello di manifestare delle caratteristiche generali dello spiritito umano e dell'efficacia simbolica, indipendenti dalla diversità delle culture. Cosí per Mircea Eliade [1959] l'iniziazione, insieme di riti e di insegnamenti orali, che persegue la modifica radicale dello status religioso e sociale del soggetto da iniziare, equivale a un mutamento ontologico del regime esistenziale; questo mutamento è comune ai differenti tipi d'iniziazione enumerabili, fra i quali Eliade distingue i riti di pubertà – collettivi e obbligatori –, i riti di entrata in sette o confraternite – selettivi –, e quelli, infine, che caratterizzano la vocazione mistica dello sciamano o del *medecine-man*. Tali riti hanno in comune un certo numero di temi che ne garantiscono l'efficacia in quanto, per l'essenziale, riattualizzano il mito cosmogonico iniziale, in ciò rispondendo a un'esigenza dello spirito umano, avido di partecipare alla «pienezza del Tempo sacro, primordiale». In questa prospettiva l'accento è messo sulla tematica dell'iniziazione, tematica la cui coerenza e generalità permettono di definire l'iniziazione come un oggetto omogeneo di analisi e di riflessione.

In una prospettiva piú sociologica, quella del funzionalismo anglosassone, sono gli aspetti istituzionali dell'iniziazione ad essere molto piú privilegiati: i riti d'iniziazione, nei vari contesti sociologici e politici in cui essi appaiono, sono studiati in rapporto alle differenti istituzioni sociali, piú o meno collettive o selettive, nella messa in opera delle quali essi intervengono (classi d'età, società segrete, conventi, ecc.) e in rapporto agli altri riti legati alle differenti istituzioni politiche (*chefferie*, lignaggio, ecc.). Autori come Max Gluckman o Victor W. Turner sono accomunati, al di là delle loro differenze, dal fatto di cercare come e in che cosa i riti – fossero pure, com'è spesso il caso per i riti d'iniziazione, apparentemente i piú paradossali e i piú sovversivi – tendano ad assicurare il mantenimento dell'ordine sociale e politico, a riaffermare, in fin dei conti, il primato della «struttura» (nel senso empiristico del termine) sulla non-struttura.

L'iniziazione è cosí tratta, secondo le opzioni teoriche talvolta presentate come specializzazioni disciplinari, ora dal lato di una tematica antropologica tendente a definire delle costanti dello spirito umano, ora dal lato di un funzionalismo sociologico meno attento all'ambiguità dei temi che all'evidenza delle funzioni, alle astuzie del potere o al primato dell'ordine sociale. Le due prospettive hanno il loro interesse e i loro limiti; nessun autore d'altronde s'identifica totalmente con una sola di esse. Lo studio dei riti d'iniziazione è forse piú che ogni altro particolarmente suscettibile di far apparire l'insuffi-

cienza di analisi esclusivamente genetiste o funzionaliste. Se ci si attiene all'enumerazione dei temi la cui ricorrenza costituisce per Eliade l'efficacia e insieme l'identità di fenomeni sociologicamente cosí differenti come i riti di pubertà piú o meno sistematicamente associati all'organizzazione in classi d'età, i riti di entrata in differenti confraternite, società segrete o organizzazioni religiose, e le iniziazioni individuali subite dai futuri sciamani, ci si può domandare perché altre istituzioni non potrebbero far parte della stessa categoria. Per rimanere ai temi che essi evocano (e segnatamente il tema centrale della morte simbolica e della rinascita) si può considerare infatti che i riti d'intronizzazione o di nomina a diverse funzioni politiche e religiose (potere regale, carica di capo, carica di capo di classe d'età, signoria sulla terra o sulla pioggia) costituiscono delle «iniziazioni» come le altre e, dal punto di vista dell'osservatore, uno stesso tipo di oggetto d'analisi. D'altro lato, lo studio delle «funzioni» dell'iniziazione, che tende a ridurre la diversità istituzionale a un principio d'ordine la cui efficacia resta un mistero, lascia intatto il problema di sapere perché temi vicini o simili appaiano in culture differenti e in istituzioni diverse, e perché, in tutte le culture, l'ordine individuale si identifichi con l'ordine sociale.

Nel primo caso si privilegiano i temi simbolici senza prendere in conto il funzionamento ideologico e gerarchizzato della società, nel secondo si descrive il funzionamento di un'ideologia sociale senza prendere in conto le virtú proprie della sua carica simbolica. Il riduttivismo antropologico e il riduttivismo sociologico costituiscono le prove d'una difficoltà che incontrano tutti quelli che si interessano al problema dell'efficacia ideologica; questo problema non possono pretendere di risolverlo né le analisi che sfociano, poco o molto, nella constatazione dei misteri dell'animo umano, né quelle che assimilano in fin dei conti il gioco sociale a un insieme machiavellico di manipolazioni sottili degli uni da parte degli altri. Questa alternativa stessa è piú facile da rifiutare che da evitare: psicologismo, sociologismo o meccanismo del linguaggio delle istanze spesso, da questo punto di vista, non fanno altro che esprimere in altri termini la difficoltà che pretendono di risolvere. Questa non vale solo per la definizione della nozione di iniziazione e l'analisi dei riti che ad essa corrispondono; bisogna infatti riconoscere anche che l'iniziazione è, per eccellenza, il luogo in cui si intrecciano la problematica individuale e quella sociale, ammesso che le si possa distinguere; l'individuo vi si trova confrontato simultaneamente (come l'osservatore) con la letteralità o con la materialità dei simboli e con l'evidenza della costrizione ideologica, della forza dell'ordine.

Il termine stesso è carico di mistero. Quale che sia il suo equivalente nelle società in cui gli etnologi credono di poter parlare di 'iniziazione', questa carica è sempre attestata, voluta, mantenuta. L'iniziazione implica il segreto, preliminare e anche ulteriore, nella misura in cui essa si compie spesso per gradi. Rivelazione, essa si definisce a un tempo in termini di sapere e in termini di potere; lega l'uno all'altro; attività rituale tipo in questo senso, essa suggerisce che ogni potere passa attraverso il possesso e la manipolazione di un sapere; dal sapere passato, registrato e trasmesso, al potere a venire e da trasmettere, si estende e si svela tutta l'azione del potere presente che unisce a tutti i tempi e a tutte le persone i temi, presentati come complementari, del segreto, della promozione e della selezione. Alla fine è proprio sulla problematica del potere che sfocia lo studio dell'iniziazione, problematica che implica (è questa una constatazione che si farà peraltro a proposito delle nozioni di religione, di stregoneria o di magia) una messa in relazione delle nozioni di simbolo e di ideologia, di efficacia simbolica e di efficacia ideologica. Quella non si riduce all'azione degli archetipi dello spirito umano, né questa alla manipolazione dei gruppi sociali; senza dubbio non si può parlare dell'una se non mutuando dall'altra i suoi termini e i suoi temi, se non contestando la loro distinzione per definire la loro problematica comune. Di questo percorso si possono suggerire le grandi linee mostrando successivamente che i grandi temi dell'iniziazione non possono descriversi esaurientemente senza che siano evocate le loro funzioni sociali apparenti; e che queste, al contrario, non possono esser comprese senza un duplice riferimento: alle altre istituzioni sociopolitiche da una parte, all'efficacia «psicologica» o «simbolica» dei temi stessi dall'altra; e, infine, che i temi del simbolismo individuale e dell'ideologia sociopolitica si ordinano in una logica generale del potere di cui ogni «sistema sociale» costituisce una configurazione particolare; è in questa configurazione che prendono posto gli enunciati relativi all'iniziazione in senso largo, cioè ai differenti modi di accesso ai differenti poteri. Si tratta in conclusione di pensare insieme, come una condizione della logica del potere, l'universalità dei temi e la diversità delle funzioni.

1. *Temi iniziatici.*

Uno storico delle religioni come Eliade, se sottolinea la relativa diversità dei tipi d'iniziazione e degli scenari iniziatici, è colpito soprattutto dalla quasi universalità di un certo numero di temi e di motivi iniziatici. Diversità relativa da una parte, poiché l'elenco dei differenti tipi d'iniziazione può essere ricondotto a due categorie importanti: 1) i riti di pubertà grazie ai quali i giovani accedono al sacro, alla conoscenza e alla sessualità per diventare pienamente degli «esseri umani» (bisognerebbe aggiungere «sociali»); 2) le iniziazioni specializzate che alcuni individui intraprendono per trascendere la loro condizione umana e diventare i protetti degli Esseri soprannaturali o anche i loro simili; l'entrata nelle società segrete del tipo del *Männerbünde* germanico costituirebbe, da questo punto di vista, una forma intermedia. Diversità relativa dunque, ma, d'altra parte, grande diffusione dei riti iniziatici e ricorrenza nello spazio e nel tempo dei temi iniziatici, il che permette allo storico delle religioni di proporre fondati paragoni tra i riti di pubertà delle popolazioni «arcaiche» australiane e africane e, altresí, tra i canovacci dei rituali iniziatici delle società polinesiane e quelli dei misteri greco-orientali.

C'è dunque per Eliade a proposito del fenomeno dell'iniziazione un'iden-

tità, di cui ci si domanda se non si costituisca a partire da una concezione intellettualmente troppo ristretta e sociologicamente troppo limitata del fenomeno in oggetto. Essa poggia infatti su una definizione strettamente religiosa dell'iniziazione e su una definizione strettamente antropologica della religione. L'iniziazione, ci si dice, è vissuta da quelli che la praticano come rivelata dagli Esseri divini o soprannaturali, e le cerimonie iniziatiche – si tratti dei riti di pubertà australiani o dei misteri d'Eleusi – sono sempre, alla base, una ricostruzione dell'atto iniziale con il quale Dio o gli dèi hanno creato il mondo, una ripetizione della cosmogonia; è insomma il fatto di condividere con gl'iniziati questo ritorno alle origini, agli antenati e al mito, che assicura l'adesione e la promozione dei neofiti: l'iniziazione è una ricapitolazione della storia sacra del mondo e della tribú. In questa occasione, la società intera si reimmette nei tempi mitici dell'origine e ne esce rigenerata. Ma questa rinascita stessa non può spiegarsi che attraverso quella degli individui; l'iniziazione implica per tutti quelli che la subiscono un'«esperienza esistenziale» la cui generalità determina nello stesso tempo l'efficacia individuale e l'efficacia sociale del rito. È inoltre il carattere «meta-culturale» e «trans-storico» di questa esperienza esistenziale che spiegherebbe il fatto che gli stessi temi iniziatici siano attestati in società culturalmente eterogenee (greche, orientali, australiane, africane).

Quali sono i temi? A parte qualche dettaglio, verrà qui seguito l'elenco fornito da Eliade, salvo a interrogarsi ulteriormente sulla natura esatta del fenomeno che egli rende possibile afferrare. Il primo tema, il piú semplice, corrisponde alla *separazione* del neofita da sua madre; il secondo, piú complesso, è quello della *morte simbolica* che può essere preceduta da varie prove fisiche dolorose, come la circoncisione, e che è seguito da una *risurrezione* simbolica che è evidentemente una nascita al sacro di cui si sa, da Durkheim, che è innanzitutto una nascita al sociale; un altro tema associa a quello della morte simbolica quello di una nuova *gestazione* (talvolta preceduto da *ingestione* e da varie forme di *cannibalismo* simbolico); il tema del *ritiro* individuale nella boscaglia (bisognerebbe aggiungere quello dei ritiri collettivi in case d'iniziazione) è ugualmente molto attestato, come quelli ugualmente citati da Eliade, ma il cui grado di realtà rituale empirica è minore nel senso che essi compaiono nei miti o sono interpretati ritualmente in modo piú formale dei precedenti: metamorfosi in bestie feroci, vittorie su mostri, discesa agl'inferi e ascesa al cielo proprie alle «iniziazioni» degli sciamani, prove diverse di cui testimoniano i racconti, i miti e anche le leggende degli eroi e degli dèi greci.

La separazione dei neofiti dalla loro madre è evidentemente il tratto piú notevole dei riti di pubertà. Era cosí per esempio nelle tribú dell'Australia orientale, in cui la cerimonia della *bora* si preparava d'altronde all'insaputa delle donne. La separazione si effettuava in maniera piú o meno drammatica e brutale secondo le tribú. Gli autori dell'inizio del secolo come Howitt, Mathews, o Spencer e Gillen, ne hanno dato descrizioni precise. Presso i Kurnai la separazione si compie in modo abbastanza semplice, con le madri che accompagnano i novizi all'inizio della cerimonia e non li abbandonano che al

momento in cui essi si addormentano nel recinto sacro prima di affrontare il periodo dell'iniziazione propriamente detta. Presso i Murring e i Wiradjuri la separazione è piú brutale, essendo i neofiti attaccati, al suono dei *bull-roarers*, da uomini che s'immagina li consegnino alle divinità che li uccideranno prima di risuscitarli. Il tema della morte simbolica sembra cosí strettamente legato a quello della separazione dal mondo dell'infanzia. Eliade può far osservare che in alcune tribú australiane, come del resto presso altri popoli, le madri piangono i loro figli neofiti come se fossero realmente morti, come se la morte all'infanzia si apparentasse con la morte *tout court*; concezione questa che non ha nulla di sorprendente né di contraddittorio quando la morte medesima è concepita come nascita a un'altra vita, a un altro tipo di esistenza.

La separazione non piú della morte simbolica non è d'altronde appannaggio dei riti di pubertà. Se l'esperienza delle tenebre, della morte e della divinità sembra una componente di questi riti, essa si ritrova infatti in altri contesti. I novizi delle società di danza kwakiutl muoiono ugualmente in modo spettacolare alla vita profana prima di fare l'esperienza della solitudine e della reclusione nella boscaglia, in una grotta o nella casa cultuale. Ma i riti di pubertà manifestano chiaramente una costante di tutti i riti di iniziazione maschile: essi consacrano innanzitutto, attraverso il sotterfugio del segreto condiviso, il potere degli uomini sulle donne. Sono queste ultime, siano i riti collettivi oppure selettivi, che restano escluse da un sapere di cui esse non hanno da conoscere che gli effetti; dal momento in cui gli uomini ri-nascono, nascono alla vita sociale, essi si separano in un certo senso a un tempo dal mondo dell'infanzia e dal mondo femminile; meglio sarebbe dire (questa separazione infatti non vale veramente che per il tempo della reclusione) che cambiano il loro rapporto con i bambini e con le donne, rigettati cosí insieme dal lato dei non-iniziati. Gli iniziati, quanto a loro, avranno, precisamente dal fatto dell'iniziazione, accesso alle donne e alla paternità, alle donne come spose e come madri dei loro figli, subordinate in entrambi i casi alla logica di un potere maschile per definizione. L'iniziazione è la prima ineguaglianza: senz'altro non tanto quella che separa gli iniziati dai non-iniziati quanto piuttosto quella che separa gli iniziabili dai non-iniziabili, appartenendo la donna sempre a quest'ultima categoria.

Il fatto che ci siano anche delle iniziazioni femminili, da cui gli uomini sono esclusi, non modifica affatto questa constatazione, sebbene la loro rievocazione debba cominciare con la confessione di una mancanza della letteratura etnologica: se il dettaglio delle iniziazioni femminili (essendo l'esistenza di queste attestata in numerose società) è conosciuto meno bene di quello delle iniziazioni maschili, ciò dipende dal fatto che le prime sono state studiate meno delle seconde; l'androcentrismo della letteratura etnologica non è tuttavia il solo in causa; esso piuttosto ne riflette un altro, imputabile alle società stesse che hanno sempre attribuito a uomini l'esercizio ufficiale del potere politico. Per Eliade c'è una differenza essenziale tra l'iniziazione maschile e quella femminile: mentre la prima passa attraverso la rivelazione di un Essere divino e di un mito di origine (reitera la cosmogonia per creare

l'uomo a partire dal bambino), la seconda non è mai fondata su un mito di origine ma sul riconoscimento di un fatto «naturale» (la mestruazione). Una tale opposizione attribuisce forse un po' rapidamente alle società «primitive» i pregiudizi dell'etnologo, opponendo al carattere «culturale» dell'iniziazione maschile il carattere «naturale» dell'iniziazione femminile. L'opposizione natura/cultura non è propria in effetti delle società che non stabiliscono soluzione di continuità teorica fra ereditarietà ed eredità, biologia e psicologia, forza e potere; anche l'importanza dei ruoli femminili in istituzioni che, ai termini della dicotomia natura/cultura, si schiererebbero dal lato della cultura invita a maggiore prudenza: nei regni dell'Africa orientale o nelle classi d'età dell'Africa occidentale per esempio, l'intrico dei ruoli femminili e maschili è complesso. Che cosa sarebbe, del resto, un'iniziazione «naturale»? Eliade, quando constata l'esistenza di società segrete femminili in Africa, sottolinea la «specificità» dell'esperienza religiosa delle donne, che spiegherebbe il loro desiderio di organizzarsi in circoli chiusi, per celebrare i misteri in relazione con la concezione, la nascita, la fecondità e, in generale, la fertilità universale, e conferirebbe loro un prestigio «magico-religioso» controbilanciando in una certa misura la loro sottomissione verso gli uomini. Egli cita a sostegno di questa affermazione i «rovesciamenti della condotta normale», l'oscenità e l'inversione delle condotte che segnerebbero certi riti femminili, permettendo loro di opporre alla forza delle istituzioni uno stato di «spontaneità» piú propizio all'azione delle forze magico-religiose. L'oscenità del linguaggio è cosí attestata nelle società segrete femminili tanto presso le Baccanti dionisiache quanto presso le contadine dell'Europa orientale del XIX secolo.

Bisognerebbe aggiungervi peraltro l'Africa o l'America, ma allo stesso tempo fare una duplice constatazione: la nascita, la fecondità, la fertilità – e anche la morte – sono insieme l'oggetto e il materiale del potere; tutti i riti che consacrano i responsabili dell'ordine naturale e dell'ordine sociale, tutti i riti che costoro mettono in opera non costituiscono che un'immensa riflessione su questi temi essenziali; non è a partire dalla sola enumerazione dei temi che può analizzarsi un rapporto di forze sociali che non si identifica mai totalmente né esclusivamente con la divisione dei sessi o con quella delle età. Eliade stesso analizza il simbolismo della subincisione che segue la circoncisione presso gli Arunta e i Karadjeri; la subincisione è presentata molto esplicitamente in certe testimonianze come la creazione di una vulva per l'uomo. Ugualmente la trasformazione rituale del neofita in donna e della fanciulla iniziata in uomo è largamente attestata in tutta l'Africa. L'esempio dei «rovesciamenti della condotta normale» non è dunque specifico delle condotte femminili: una fitta bibliografia antropologica mostra a sufficienza che le condotte d'inversione e i discorsi provocatori che le accompagnano tanto sul piano sessuale quanto sul piano sociopolitico, se sono spesso ma non esclusivamente associati ai riti d'iniziazione (le epidemie, le feste di apertura della stagione agricola, i decessi di capi o di re sono molto spesso l'occasione di rovesciamenti di questo genere), riguardano tanto l'uno quanto l'altro sesso. La marginalizzazione delle donne rispetto all'ordine politico che assegna il loro posto ai sessi, alle età,

ma anche alle linee di discendenza, alle caste e ai diversi gruppi, non può dunque venir compresa a partire da una tematica dell'iniziazione che può prestarsi alle esegesi piú diverse.

Tal è proprio il caso, del resto, degli altri temi iniziatici ricordati piú sopra: la tortura e il dolore, la morte simbolica sotto le sue diverse forme, la risurrezione, costituiscono altrettanti temi di riflessione per quei filosofi o antropologi attuali che sognano una meta-antropologia o una meta-storia. E bisogna ben dire che in prima approssimazione la convergenza e la ricorrenza dei temi rituali ha qualcosa di affascinante. La morte iniziatica è dappertutto messa in scena, ed è certamente conturbante, per colui che ha un'idea della letteratura sull'argomento, vedere ancor oggi nei templi *vodu* del Togo o del Dahomey le iniziate alle differenti divinità «morire» un'ultima volta prima di lasciare il convento in cui esse hanno passato, secondo i casi, da uno a tre anni; ma non potrà egli venir colto dallo stesso turbamento assistendo alla ordinazione del religioso cattolico che muore, spettacolarmente anche lui, alla vita profana? L'apprendimento della vita adulta o della vita sacra passa attraverso l'apprendimento della morte; le analisi della letteratura insistono maggiormente sulla risurrezione che sulla morte come se quella fosse il senso di questa, ma i particolari delle descrizioni, che associano al terrore e alla passività dei neofiti il realismo delle immagini della morte, mostrano abbastanza che l'idea di una nuova nascita, per presente che sia nel cerimoniale, non riassume la totalità dell'esperienza. Del resto la nascita stessa non è segnata da ciò che l'ha preceduta? Fin dalla sua nascita un individuo è situato all'incrocio di varie linee di discendenze, vicino a certi antenati, sotto certi segni – tutte eredità di cui talvolta il suo nome rende testimonianza – e le sue ri-nascite successive non cancelleranno questi segni primi, non piú di quanto la morte liberi colui che ha raggiunto dalle costrizioni e dalle circostanze della sua vita passata: l'interrogazione del cadavere, in Africa, tende certo a saldare i conti dei vivi, ma essa si presenta anche come una maniera di aiutare il morto a finire di morire, a ben morire; concezione di cui testimonia un po' dappertutto l'immagine del percorso che conduce, non senza dolore, al villaggio dei morti, o ancora, in certe popolazioni come i Samo dell'Alto Volta [Héritier 1973], la nozione di varie «morti di morte» a seguito della «morte di vita».

La morte stessa è altra cosa, in fin dei conti, che quel ritorno allo stato d'indifferenza che permette, al di là del *regressus ad uterum*, tutte le rinascite? In molte iniziazioni la risalita nell'utero materno, variamente simboleggiato, s'identifica con o si prolunga mediante un ritorno all'interno della terra (grotta, trincea, buco) e l'accesso a uno stato di ambivalenza sessuale, simboleggiato dai riti d'inversione ed espresso anche da alcuni miti cosmogonici come quelli del paese dogon. Presso i Pangwa [cfr. Tessmann, citato in Eliade 1959, pp. 81-82] i novizi sono rinchiusi per qualche tempo in una casa piena di formiche che infliggono loro crudeli punture prima di subire, nella boscaglia, una reclusione di un mese; nessuno deve vederli; in certi gruppi il loro ritorno al villaggio è preceduto da una cerimonia significativa; essi devono passare al di sopra di una fossa ricoperta da una figura in argilla, che rappresenta

a un tempo una tomba e il ventre della divinità materna: muoiono, regrediscono e rinascono con uno stesso movimento. Il culto australiano kunapipi (studiato da Berndt [1951] in un lavoro ripreso da Eliade) associa in modo particolarmente sottile i temi della cosmogonia, della divorazione, dell'ambivalenza sessuale, del ritorno all'utero e della risurrezione. In partenza un mito: due sorelle (che sono anche delle «madri») si avvicinano a un pozzo, in cui si trova il Grande Serpente Julunggul; una di esse è «impura» (ha appena partorito); attirato dall'odore del sangue, Julunggul divora le due sorelle e il bambino, li vomita (essi risuscitano allora, punti da formiche bianche) e li inghiottisce di nuovo. Diversi riti iniziatici riprendono questi episodi, non senza che intervengano nuovi episodi mitici: il Pitone (Lu'ningu) ha voluto imitare il Grande Serpente ed erra nel paese divorando dei giovani. Gli uomini per difendersene lo uccidono e gli consacrano un altare che lo rappresenta sotto forma di due pali piantati per terra. Il cerimoniere, quando l'altare è terminato, si taglia un braccio e dichiara: «Noi ci facciamo simili a queste due donne». Nel rituale kunapipi si crede che i giovani vengano divorati dal Pitone come era accaduto ai giovani del Tempo primordiale; si immagina che essi soggiornino a lungo nel ventre del serpente – assimilato nello stesso tempo a Julunggul e a Lu'ningu, come i giovani lo sono alle due sorelle e ai primi giovani divorati dal Pitone. I neofiti sono coperti d'ocra e di sangue (ottenuto aprendo loro le vene del braccio) a ricordo del sangue delle due sorelle, e raggiungono uno spazio triangolare per la danza che simboleggia esplicitamente l'utero materno. Altri episodi rituali testimoniano ancora questa regressione: i neofiti devono dormire sotto delle cortecce che raffigurano la capanna in cui si erano rifugiate le due sorelle prima di essere inghiottite dal Serpente, e devono restare sospesi alle due pertiche, che simboleggiano il Pitone, gridando come dei neonati; il serpente stesso è spesso descritto come femmina. Gestazione, parto e morte simbolica sono difficilmente dissociabili in un tale contesto. Il simbolismo del ritorno all'utero è sempre ambivalente.

Ma a stare a quest'ambivalenza e all'analisi piú o meno sottile dei temi iniziatici, si rischia di attribuire alla nozione di iniziazione un'estensione che le toglie ogni pertinenza sociologica. Dopo tutto, gli eroi della mitologia greca possono essere considerati come delle tracce (o dei simboli) di antiche iniziazioni: Teseo sprofonda nel mare, poi nel labirinto, prima di combattere il mostro e di rapire Arianna, considerata come una delle epifanie di Afrodite. I personaggi di Achille o di Efesto si sono prestati ad analisi dello stesso genere: alla loro leggenda non manca né la tortura (le mutilazioni di Efesto), né l'inversione (Achille ha vissuto, vestito da ragazza, in mezzo alle ragazze). Le esegesi di questo genere hanno tutte le probabilità d'essere fondate ma, a causa dei materiali che esse trattano e del carattere lontano della storia che ricostruiscono, mettono soprattutto in rilievo il carattere simbolico dei temi iniziatici. Si potrà andare ancora un po' piú lontano e dire che molte esperienze umane hanno valore d'iniziazione, che la psicanalisi stessa, e il percorso regressivo ch'essa impone a colui che l'intraprende per ri-nascere, è una iniziazione moderna, che la vita in generale, in fin dei conti, può definirsi come una successione di morti e di rinascite e come un incessante percorso iniziatico. È importante dunque, per serrare piú da vicino la realtà sociologica che corrisponde alla nozione di iniziazione, ritornare a delle preoccupazioni piú empiriche: studiare le istituzioni e le loro «funzioni». E ciò tanto piú che l'eccessivo lassismo nello studio dei temi iniziatici ha per riscontro un taglio troppo limitato nella realtà istituzionale che vi corrisponde; il gioco della morte simbolica non interessa solo i riti di pubertà, di entrata nelle società segrete o di apprendimento delle funzioni di sciamano.

2. *Funzioni dell'iniziazione.*

Morire e nascere, morire per rinascere; il gioco del prima e del dopo, messo in scena in tutte le iniziazioni, sembra suggerire che nella vita degl'individui, come in quella delle società, sono necessarie delle continue messe a nuovo, che costituiscono altrettanti riordinamenti; l'analisi funzionalista, secondo modalità piú o meno sottili, fa di questa interpretazione la chiave dei riti d'inversione, dei riti di purificazione, di tutti i riti che segnano i tempi forti della società; ciò facendo, essa costruisce una teoria machiavellica del potere (le false sembianze della morte e dell'inversione consolidano alla fine la situazione dei vivi al potere) e una teoria dell'inconscio sociale (le virtú catartiche del rituale non hanno infatti efficacia che nella misura in cui esse non sono l'oggetto dichiarato di questo). Ma questa teoria dell'inconscio sociale può peraltro adattarsi a una concezione piú o meno idealizzata delle società «primitive» per le quali sarebbe piú importante il sentimento della comunità, ossia della comunione, che non l'affermazione individuale. In un certo modo, pensatori cosí sofisticati come Deleuze e Guattari [1972] (e altri con o dopo di loro), quando si fondano sulla definizione della maschera come organo collettivo per distinguere nelle società «primitive» la realizzazione di un ideale perduto di intersoggettività, non fanno che dare il cambio a questo funzionalismo «primario».

Questa doppia possibilità, che può andare fino alla contraddizione, si afferma a un tempo nella letteratura classica (funzionalista) dell'antropologia sociale e nella modernissima «meta-antropologia»: per la prima si tratta insomma di suggerire a un tempo la perennità del potere e la sua moderazione (detto con altre parole, il carattere formale e del potere e della sua contestazione); per la seconda, di affermare successivamente o simultaneamente l'inesistenza di un potere monopolizzatore e gerarchizzato (sarebbe questa la sua tendenza pseudorousseauiana) e il carattere autentico, vicino ai desideri originali, non mediati dal capitale e dallo Stato, delle crudeltà selvagge (sarebbe questa la sua tendenza neonietzschiana). Cosí gli antropologi della scuola funzionalista britannica (Max Gluckman è, sotto questo aspetto, il piú significativo) e gli attuali filosofi francesi dell'antropologia (come Deleuze o Baudrillard), al di là delle numerose differenze, hanno questo in comune, che il legame fra stabilità politica, egualitarismo e amministrazione del dolore, sembra loro essen-

ziale. Essi si distinguono (questa distinzione può essere importante) per il giudizio che formulano rispettivamente su ciascuno di questi tre termini e anche per il tipo di legame che stabiliscono fra di essi: per i primi, di spirito molto durkheimiano, l'attività rituale (i sacrifici che essa impone e i dolori che infligge) funziona a vantaggio dell'ordine sociale per il suo solo aspetto di «rappresentazione» (il sacro è la forma assimilabile e costringente del sociale); per gli altri tutte le rappresentazioni simboliche, tutti i dolori dell'iniziazione, della tortura e dell'impressione di segni distintivi raffigurano la paura dello Stato: il preconscio collettivo (il rifiuto) si sostituisce a tutte le forme di inconscio: l'affermazione della differenza radicale fra società statuali e società non-statuali è allo stesso tempo negazione delle differenze interne a queste ultime.

L'iniziazione è indubbiamente al centro di questa riflessione e di questo dibattito. Nelle sue definizioni piú ristrette (accesso all'età adulta, a una classe d'età superiore, a un collegio particolare) l'iniziazione è una promozione attraverso lo sforzo e il dolore; essa consacra l'accesso a un potere piú grande; ma segna anche delle differenze interne, di cui si tratta di precisare il senso e la portata: tra iniziandi e iniziati, tra iniziati e non-iniziati, tra iniziati di grado differente e anche tra iniziabili e non-iniziabili; può infatti accadere che, indipendentemente dai casi in cui l'iniziazione introduce a funzioni specifiche assunte da un numero ristretto d'individui (collegio religioso per esempio), tutti i gradi d'iniziazione non siano e non possano essere superati da tutti gli iniziati: è cosí che in certe società africane la coincidenza fra classe d'età e iniziazione non vale che per gli stadi inferiori di questa.

Il problema dell'iniziazione non è in tal modo che un aspetto di quello della struttura sociale nel senso istituzionale e empirico del termine. La tematica dei rituali di iniziazione rimanda, da una parte, a condizioni marginali in rapporto agli stati sociali «normali» (sembrando anche tali condizioni comportare talvolta una inversione di questi stati), dall'altra a questi stessi stati di cui l'iniziazione costituisce in certi casi il preliminare obbligato. È certamente Victor W. Turner [1969] che ha tentato di analizzare questa doppia realtà nel modo piú sistematico. La sua analisi si ispira in partenza alla distinzione fatta da Van Gennep [1909] tra le differenti fasi del passaggio da uno stato culturalmente definito ad un altro. Van Gennep si poneva dapprima dal punto di vista del rituale per distinguere delle fasi di separazione, di margine e di riaggregazione. La sua seconda topica (in cui egli distingue le fasi preliminale, liminale e postliminale) si situa piú precisamente in rapporto alla struttura sociale «normale»: la liminalità è la condizione marginale estrema, la condizione tipicamente rituale, il tempo morto delle relazioni sociali abituali. Turner estende considerevolmente la nozione di liminalità: essa gli serve a discriminare la «struttura» della *communitas*, servendo queste due nozioni (o la loro relazione) a descrivere a loro volta ogni condizione sociale istituzionale o marginale. La liminalità appare in tutte le situazioni di transizione fra stati sociali differenti o ancora negli intervalli fra le posizioni «strutturali» principali della società. La *communitas* definisce la relazione tra gli uomini viventi (per un certo tempo) in stato di liminalità. Per Turner vi sono due modelli principali

di relazioni umane, ora giustapposti, ora alternati. Secondo il primo modello, la società si presenta come un sistema «strutturato», differenziato e anche gerarchizzato di posizioni politiche, giuridiche ed economiche; nel secondo modello, che emerge nei periodi di liminalità, la società appare come un tutto «non strutturato» o quasi, relativamente indifferenziato, una «comunità», anche una «comunione» di individui uguali che si sottomettono tutti insieme all'autorità dei piú anziani maestri del rituale.

L'esistenza simultanea della «struttura» e della *communitas* sintetizza in un certo senso le due possibilità designate in precedenza; nella prospettiva di Turner, del resto, queste due possibilità sono strettamente complementari: la «struttura» e la *communitas* sono tutte e due presenti in ogni forma di società. La fase apollinea e la fase dionisiaca (per riprendere le nozioni applicate da Nietzsche alla caratterizzazione della cultura greca antica) sono tutte e due necessarie e presenti, ma, sempre nella prospettiva di Turner, è Apollo (la struttura) che compone in definitiva l'unità dei contrari. La *communitas* è la natura che dialoga con la struttura, «sposata» alla struttura; nel linguaggio lévi-straussiano sarebbe la natura in dialogo con la cultura e, in fin dei conti, l'unità dell'una e dell'altra: «L'aspirazione di fondo, tuttavia, è quella di agire secondo i valori della *communitas* anche quando si svolgono ruoli strutturali, nei quali ciò che la persona fa culturalmente è considerato meramente strumentale al fine del raggiungimento e del mantenimento della *communitas*» [Turner 1969, trad. it. p. 192].

L'analisi di Turner pone vari tipi di problemi. Anzitutto il problema dell'unità dei rituali (l'opposizione struttura/*communitas* rende conto di tutta l'attività rituale? questa può ridursi a quella?) In secondo luogo il problema di questa opposizione stessa, di cui la ragione d'essere è ancorata nella problematica generale del funzionalismo anglosassone, anche se essa attinge al linguaggio strutturalista. Infine, il problema dell'esegesi simbolica: i paradossi e le inversioni che segnano le fasi «liminali» possono apprendersi e definirsi fuori del contesto «strutturale» e indipendentemente da questo? Pare proprio che questi tre problemi siano piuttosto formulazioni diverse di una stessa questione, di una stessa messa in causa dell'opposizione struttura/*communitas*. Se Turner ha certamente ragione a cercare l'esistenza di una stessa logica in attività e situazioni rituali differenti, ha torto a ridurre questa logica a una polarità vaga, a un oscillare pigro fra una struttura istituzionale e una spontaneità invertebrata.

Il problema dell'unità dei rituali si manifesta nella sua opera sotto due aspetti differenti; il primo di essi è del tutto conforme alla grande tradizione anglosassone; si tratta infatti di scoprire qualcosa di comune, degli attributi identici ad attività o situazioni apparentemente molto diverse, che non avrebbero in comune che il loro carattere marginale (almeno rispetto a colui che cosí le qualifica): la situazione dei neofiti nella fase liminale del rituale di iniziazione, quella degli autoctoni sottomessi alla dominazione dei conquistatori, i mendicanti, i movimenti millenaristi, la matrilateralità nei sistemi patrilineari, la patrilateralità nei sistemi matrilineari, gli ordini monastici, ecc. La

prospettiva non manca di ampiezza, né il progetto d'audacia, ma il suo fondamento intellettuale non è, per essere precisi, originale: esso è alla base tanto delle riflessioni di Meyer Fortes sulla filiazione e la discendenza complementare (lungo le quali si trasmetterebbero, rispettivamente, differenti diritti e poteri), quanto delle critiche di Meyer Fortes ad opera di Leach (che sostituisce all'opposizione filiazione/discendenza complementare l'opposizione incorporazione/affinità, la quale corrisponderebbe anche alla trasmissione di sostanze e poteri differenti), o ancora delle analisi consacrate da Mary Douglas alla contaminazione e all'analisi dei settori «interstiziali» in cui si eserciterebbero le influenze marginali come quelle della stregoneria. Tutte queste riflessioni oppongono un settore «strutturale» a un settore «marginale» e si sforzano di ridurre questa opposizione mediante la definizione piú o meno finalistica di un tutto sociale in definitiva relativamente armonioso.

L'unità dei rituali è postulata ugualmente a un livello piú istituzionale; e qui è certamente la parte piú interessante del tentativo di Turner; ciò che tutti i rituali hanno in comune è la loro liminalità, ma se ci sono due tipi di liminalità (quella degli individui che si abbassano formalmente e provvisoriamente per promuoverli durevolmente e quella degli individui che si elevano altrettanto formalmente e provvisoriamente per mantenerli nel loro stato inferiore) non ci sono ugualmente che due tipi di rituali, d'altronde imparentati: i *riti di elevazione di status* attraverso i quali il neofita progredisce in una gerarchia istituzionalizzata di posizioni (riti di pubertà per esempio); i riti ciclici o stagionali di carattere collettivo e di apparenza paradossale, in quanto categorie di persone che occupano abitualmente posizioni inferiori in termini di gerarchia istituzionale, sono in occasione della loro celebrazione invitati ad esercitare un'autorità rituale sui loro superiori. Questi riti possono essere chiamati *riti d'inversione di status* e compiersi in modo molto spettacolare, accompagnandosi spesso l'inversione a provocazioni verbali e fisiche. La distinzione fra i riti è dunque cosí formulata in termini di status, come dire in termini di potere.

Su due punti essenziali Turner va piú lontano dell'analisi strettamente tematica. In primo luogo pone implicitamente il problema del rapporto tra simbolo e ideologia, e esplicitamente, con quella dell'efficacia del rito, la questione di sapere perché il simbolismo dei riti e dei miti è cosí complesso, cosí contorto; egli suggerisce che la risposta si trovi dal lato dei due ordini di riferimenti che il rituale coinvolge: dei riferimenti di ordine fisiologico e dei riferimenti di ordine sociomorale, assicurando la combinazione dei due l'efficacia del tutto; piú precisamente, per lui, sarebbero le pulsioni e le emozioni associate alla fisiologia umana che assicurerebbero quel passaggio dall'obbligatorio al desiderabile in cui Durkheim vede l'essenziale della funzione religiosa. La funzione dei riti è duplice: se assicura l'unità dell'effettivo e del somatico con lo strutturale e il normativo, essa fornisce nello stesso tempo ai partecipanti un aiuto psicologico; in questo senso la religione è «razionale». In secondo luogo Turner, lungi dal considerare a parte i riti d'iniziazione, tenta di caratterizzare l'identità rituale in generale; questo tentativo è tanto

piú interessante per il nostro proposito in quanto nello stesso tempo permette di rimodellare su molti punti la nozione di iniziazione. Lungi dal costituire un oggetto simbolico in sé, questa fa parte infatti dei due tipi di liminalità distinti da Turner e dei due tipi di riti (elevazione di status, inversione di status) che le corrispondono; quanto alla nozione di elevazione di status, essa si applica tanto ai riti di pubertà quanto ai riti di insediamento o di intronizzazione; per di piú, né i riti d'inversione, né la liminalità o la *communitas* in generale appaiono come specifici delle iniziazioni femminili: essi fanno parte dell'attività rituale in generale. Infine Turner incrocia la sua prima distinzione con un'altra, classica in antropologia, fra riti individuali che segnano i tempi forti (*life crisis*) di una vita (nel numero dei quali egli annovera tutti i riti di elevazione di status) e riti collettivi ciclici piú legati alla produzione (celebrati in occasione dei cambiamenti di stagione, di una carestia, di un flagello, ecc.); questi ultimi sono piú degli altri l'occasione di riti d'inversione di status, ma essi non ne hanno il monopolio: un rituale politico come quello della nomina del capo Ndembu associa riti di elevazione e riti d'inversione di status. Cosí si trova suggerita, al di là dalle esitazioni e dalle sfumature dell'analisi, l'esistenza di un linguaggio e di una pratica propriamente politici che comandano e ordinano le categorie rituali.

Le proposizioni di Turner sollevano nondimeno un certo numero di difficoltà. Si insisterà qui su tre di esse. Anzitutto bisogna osservare che il rituale non è mai separato dall'attività non-rituale che esso comanda o prolunga; vi è un certo aspetto paradossale nel voler fare del rito a un tempo il motore della società, il garante della sua integrità e del suo dinamismo, e separarlo radicalmente da questa, in particolare dalle sue gerarchie. Proprio al contrario, i riti, e piú ancora i riti d'iniziazione, introducono a queste gerarchie e, meglio ancora, le instaurano e le mettono in opera. Ciò è evidente per quanto concerne le confraternite particolari e per le funzioni di indovino e di sciamano; ma è vero anche dei riti collettivi che sanciscono una progressione in età e in status sociale; è cosí che in numerose società africane non c'è stretto parallelismo fra l'iniziazione tribale e il sistema delle classi d'età; si troveranno a questo riguardo delle indicazioni interessanti in diversi studi dell'opera diretta da Denise Paulme [1971]. Nelle società in cui questo parallelismo sembra piú stretto (per esempio i Bwa e i Malinke dell'Africa occidentale) gli status di villaggio non sono cancellati dall'iniziazione: il figlio del capo, gli individui appartenenti a «caste» (stregoni, fabbri), gli schiavi domestici e i loro discendenti hanno nella classe d'età dei posti e delle funzioni particolari; inoltre, in diverse altre società, non tutti accedono a tutti i gradi di iniziazione. Cosí, presso i Mende della Liberia e della Sierra Leone, tutti gli uomini subiscono la prima prova del *Poro*; questa prima prova si accompagna a un insegnamento, da cui sono esclusi le donne e i bambini, che verte sulla natura e il ruolo delle maschere e sulla lingua segreta. Ma solo i membri di certi lignaggi possono raggiungere un grado superiore e vedersi investiti di una carica che essi raccoglieranno per eredità: dal momento che il consiglio del *Poro*, rappresentativo solo di certi lignaggi, costituisce con il capo il vero potere di villaggio,

si può capire come il legame tra iniziazione e struttura sociopolitica nel senso istituzionale sia un dato di partenza, come insomma, in questo senso, l'iniziazione faccia parte della «struttura». Nella Nigeria del Sud l'accesso ai gradini superiori delle classi d'età non è possibile che a quelli che versano un cospicuo diritto di entrata e l'ideologia «liberale» del sistema non maschera le costrizioni della «struttura» sociopolitica.

Non c'è dunque soluzione di continuità fra l'organizzazione sociale gerarchizzata e l'iniziazione. Ma bisogna inoltre osservare che questa è «organizzata» o, nel senso che dà Turner a questo termine, «strutturata». Da una parte, l'apparenza di uguaglianza che le cerimonie di iniziazione dànno non ha senso che nel quadro d'insieme del villaggio o della tribú: iniziazione sono anche gli iniziandi e i loro differenti ruoli, gli spettatori e i non-spettatori; dall'altra parte i gruppi iniziati, indipendentemente dalle distinzioni anteriori che riproducono, possono essi stessi «strutturarsi»: tal è il caso delle classi d'età africane in seno alle quali sono assegnate un certo numero di cariche, ivi compresa quella di capo di classe d'età; nei sistemi piú sofisticati da questo punto di vista (per esempio presso gli Atiè della Costa d'Avorio) una struttura si unisce molto esplicitamente all'altra, dovendo il capo di classe d'età obbligatoriamente appartenere al lignaggio titolare della carica di capo di villaggio.

Infine, ed è forse l'osservazione piú importante, le manifestazioni stesse che segnano in modo spettacolare il compimento dell'iniziazione, tanto per la loro intensità quanto per il loro carattere simbolicamente provocatore (ambivalenza sessuale, inversione, morte, regressione, rinascita, insulti, eccessi, licenza, incoscienza, follia, gesta sciamaniche), non significano, per essere precisi, l'uguaglianza degli iniziati, e meno ancora l'identità indifferenziata della comunità. Il carattere simbolico di queste manifestazioni è spesso esplicito; è il caso dei riti d'inversione sessuale in cui il cambiamento di sesso è raffigurato materialmente in modo sommario (un vestito da donna, un fallo di legno) e molto grossolanamente caricaturato; quando le donne si travestono da uomini, gli uomini da donne o gli schiavi da re, essi non interpretano veramente ruoli di uomo, di donna o di re, bensí delle caricature di questi ruoli. Senza interrogarsi piú oltre sulla ragione di questo carattere caricaturale (attestato in tutta la letteratura etnologica), si osserva semplicemente che esso non corrisponde a un ritorno degli iniziati e, piú generalmente, di quelli che celebrano il rito a un qualunque stato di indifferenziazione: lo stato di *communitas*, lungi dal comportare l'abolizione delle differenze sessuali, dei nomi, degli status, la inasprisce, anche se questa esasperazione appare essa stessa come una denunzia, chiamando in causa, ad opera degli uni, gli abusi e gli eccessi degli altri.

3. *Verso una problematica del potere.*

Tre ordini di osservazioni, per riassumere, possono essere fatti a questo proposito: 1) la condizione corrispondente a ciò che Turner chiama *communitas* non è una pura e semplice abolizione delle differenze; 2) questa condizione non è neppure, contrariamente a quel che suggerisce Eliade, specifica dei riti femminili; 3) questa condizione non è infine, caratteristica dei soli riti d'iniziazione. Che non sia una semplice abolizione delle differenze è attestato da un'ampia letteratura che evoca atteggiamenti caricaturali, parodie, denunzie, ma non definisce veramente in nessun momento uno stato presessuale, asessuale o bisessuale. È vero che i casi di travestimento rituale sono innumerevoli e spesso associati alle cerimonie di iniziazione; presso i Turkana, i Midobi, i Masai del Sud-Est africano gli iniziati devono acconciarsi come donne; presso i Wolof e i Nuer è un cambiamento di vestito che rappresenta l'inversione. Certi osservatori sono stati tentati di vedere in questi fenomeni una simbolizzazione cosciente del passaggio alla condizione adulta (alla vera differenziazione sessuale); è il caso di Nadel che, seguendo Van Gennep, parla di riti di passaggio e vi ricollega il significato del travestimento, a proposito dei Moro [1947] e dei Nupe [1954]. Gluckman propone un'interpretazione di questo genere a proposito degli Zulu, riferendosi però a ruoli femminili. Nella linea di questa interpretazione, l'iniziazione celebrerebbe maggiormente il passaggio alla differenza di quanto non rappresenterebbe una parentesi consacrata all'uguaglianza e all'indifferenziazione; l'iniziazione non è d'altronde vissuta, e in modo molto «strutturato», che da un pugno di neofiti ben inquadrati; e, quando avviene che le condotte di inversione e di provocazione siano proprie non agli iniziati ma a quelli che li circondano, esse rivestono molto di piú aspetti di aggressione simbolica che l'apparenza armoniosa di uno stato anteriore alle differenze. Cosí presso i Wiko, di cui Gluckman ha studiato i riti di circoncisione [1949] non sono gli iniziati che si travestono ma gli adulti dei due sessi, che li circondano e li dispongono appropriatamente. Questa inversione simmetrica dei caratteri sessuali si accompagna a danze e canti osceni, a provocazioni reciproche: combattimenti fittizi oppongono gli uomini alle donne che vogliono prendere e trattenere i ragazzi iniziati; gli uomini cantano canzoni offensive per le donne. Attraverso l'inversione, è proprio la differenza (e in una certa misura l'antagonismo) che si mette in scena.

Sul carattere non specificamente femminile dei momenti paradossali della società non è utile insistere, tanto gli esempi sono numerosi; ma bisogna ancora precisare che questi momenti paradossali non sono solo quelli dei riti d'iniziazione, il che induce a mettere in questione la nozione di iniziazione o, piú precisamente, a tentare di iscriverla in una problematica piú vasta. La nozione di «rito di elevazione di status» proposta da Turner è interessante in quanto ingloba tanto i riti d'iniziazione quanto i riti di insediamento o di intronizzazione. Ma la sua relazione con i riti «d'inversione di status» deve essere precisata. I riti d'inversione di status intervengono infatti nei tempi forti della vita politica, sia al momento dell'insediamento di un capo politico o di un responsabile religioso, sia al momento della loro morte, durante i periodi d'interregno; essi fanno intervenire direttamente sia il titolare, passato o a venire della carica, sia il suo seguito, e talvolta tutti e due; presso gli Agni della Costa d'Avorio un falso re figlio di schiavo prende durante l'interregno il posto del re defunto; per tutto questo periodo insulta il cadavere del re

(egli è d'altronde il solo a osar dire che il re è morto), lo sfida a venire al suo tavolo, ecc. Con altri figli di schiavi occupa il davanti della scena, insulta i principi e denunzia la condizione abitualmente infelice degli schiavi e della loro schiatta. Anche in quel caso si tratta ben piú di un minuto di verità che di una tregua sociale (cfr. a questo proposito l'articolo di Perrot [1968]). Il tema dello schiavo re ha cosí per corrispettivo quello del re schiavo, molto largamente attestato; quasi tutti i riti di insediamento, di consacrazione o d'intronizzazione in Africa mettono in evidenza la passività del titolare della carica, l'aggressività di quelli che stanno per sottomettersi a lui e la relazione del potere con la morte. Il rito *incwala* degli Swazi comporta una denunzia ad opera dei sudditi della persona e dell'autorità del re, di modo che un disordine precede il ritorno all'ordine e il trionfo delle forze dell'ordine. Lo stesso avviene al momento della cerimonia «dei primi frutti» presso gli Zulu.

Il capo Yao, prima della sua nomina, è colpito alla fronte dal capo di un villaggio vicino, gettato a terra, vestito come un cadavere e coperto di farina prima di essere «risuscitato». Prima di questo ritorno «in forze» subisce un periodo di reclusione in cui è oggetto di un insegnamento da parte degli anziani. Il tema cannibalico non è escluso neppure da questa «iniziazione» poiché, senza dubbio simbolicamente, gli viene data da mangiare della carne umana, che egli deve vomitare perché la sua amministrazione cominci sotto un buon segno. Si è molto discusso sulla pertinenza del termine 'ribellione' applicato a questi rituali da Gluckman in un'accezione un po' particolare. L'importante qui è sottolineare il notevolissimo parallelismo esistente fra questi rituali propriamente politici e i riti detti di iniziazione. Ancora bisogna aggiungere che molte funzioni meno direttamente politiche, quali quelle di capo di classe d'età presso gli Ebrie della Costa d'Avorio o di signore della pioggia presso i Samo dell'Alto Volta, sono oggetto dello stesso trattamento simbolico: i titolari sono «strappati» di sorpresa alla loro famiglia, molte interdizioni pesano su di loro; essi sono in un certo senso passivi nell'esercizio delle loro funzioni, come se perdessero in individualità ciò che guadagnano in potere (forse bisognerebbe dire: ciò che il potere guadagna grazie a loro).

La passività che Deleuze e Guattari considerano caratteristica del despota nell'*Anti-Œdipe* [1972] appare molto piú come una caratteristica di ogni potere. Non c'è potere in generale, o piuttosto il potere in generale non ha esistenza che strutturale, grazie alla relazione che lo definisce e che si istituisce fra poteri particolari; esso non si afferma o non s'infirma in un luogo che per infirmarsi o affermarsi in un altro: ciò è vero della struttura nel senso empirico (secondo le epoche e i luoghi una istituzione ha piú potere di un'altra) e della struttura nel senso strutturalistico (rappresentando fertilità/sterilità, vita/morte, gioventú/vecchiaia, femminilità/mascolinità, e cosí via, altrettante coppie di opposizione che entrano in combinazioni diverse le une con le altre nella costituzione di una istituzione concreta: dominio della pioggia, dominio dell'acqua, carica di capo di lignaggio, conduzione della guerra, ecc.). Si possono trarre da questa constatazione due ordini di conseguenze: 1) nessuna promozione è insignificante rispetto alla configurazione d'insieme del potere,

non foss'altro a causa del peso simbolico che essa dà alla persona. In questo senso nascere e crescere (a fortiori diventare adulti) è già testimoniare ostentazione e pretensione, specialmente nei paesi a bassa demografia, a tasso di mortalità infantile elevato. Se ogni iniziazione od ogni promozione mettono alla prova, è perché esse sono destinate a fare prova; non tutti arrivano all'iniziazione, non tutti vi sopravvivono (essa non è fatta per uccidere, ma implica dei rischi reali: la morte simbolica non costituirebbe una rappresentazione efficace se non si ancorasse al rischio della morte reale). È per il fatto che ogni iniziazione segna una progressione nell'ordine del potere che essa implica un passaggio attraverso la morte; 2) è proprio l'immagine della morte, infatti, che fonda l'efficacia del potere. Piú il potere è personale (definendosi questo carattere a un tempo per l'estensione del potere e per il fatto che è un solo individuo a esercitarlo), meno colui che ne ha il carico aspira all'esistenza individuale: al limite, egli non nasce né muore come gli altri; ne testimoniano tutte le sofisticazioni rituali che tendono a suggerire, attraverso le raffinatezze dell'incesto regale, della nascita e della morte simbolica, che egli si identifica con la carica che assume, che non è per esempio che l'incarnazione momentanea della discendenza in cui si iscrive la sua esistenza individuale come l'elemento di una totalità che l'oltrepassa, che egli è, in un certo senso, sempre già nato o sempre già morto – come lo suggeriscono ugualmente le teorie del matrimonio preferenziale con la cugina incrociata patrilaterale e la definizione del nipote maggiore come colui che riproduce, nelle famiglie principesche ashanti, il nome e la persona del padre di suo padre, dalla quale egli eredita gli elementi biologici e psichici trasmessi gli uni in linea paterna, gli altri in linea uterina. Il colmo dell'ostentazione si identifica allora con il colmo della discrezione. La persona si afferma a spese dell'individuo. Al limite di questo sforzo, simultaneamente metafisico e sociologico, sta la morte volontaria del signore della lancia presso i Dinka, che, dando tutto il suo peso di realtà alla carica che esercita, decide lui stesso l'istante della sua morte, si stende da sé nella fossa scavata per lui e si lascia, sotto lo sguardo di suo figlio, seppellire vivo e soffocare perché la sua vita resti nel suo corpo, non s'involi con l'ultimo respiro, assicurando la perennità del clan titolare della funzione.

Si può comprendere lo sforzo intellettuale per combinare senza contraddizioni l'assoluto del potere e il carattere finito della vita individuale; si possono ricostruire la logica simbolica e l'insieme delle equazioni che assicurano la coerenza del sistema. Resta la questione del passaggio dal simbolico all'ideologico. L'efficacia ideologica è, a nostro avviso (non si possono indicare qui che alcuni elementi di riflessione), di ordine «sintattico». Il comportamento delle società non può misurarsi o giudicarsi che dalle loro pratiche e dai loro discorsi; i riti d'inversione «provocano» incontestabilmente quelli che li compiono e quelli che li osservano, ma, lungi dall'invertire l'ordine reale delle cose, esprimono la verità dell'ordine sociale (che gli uomini sfruttano le donne, che il re sfrutta i suoi guerrieri e gli uomini liberi gli schiavi): essi sono nondimeno un dato e una costante di quest'ordine sociale, e la loro presenza all'interno delle cerimonie di iniziazione è, da questo punto di vista, mol-

to notevole. Le spiegazioni in termini di catarsi, di liberazione collettiva o di ritorno alle origini restano molto insufficienti, nella misura in cui né la durata limitata e il carattere formale del rito, né l'esasperazione caricaturale delle differenze che esso mette in scena, né la sua conclusione talvolta tragica (lo schiavo re è messo a morte) costituiscono di per sé una garanzia della sua efficacia psicologica, un freno assicurato alla violenza o alla contestazione. Si deve piuttosto cercare nella logica simbolica del potere l'affermazione chiara, brutale e cinica della sua esistenza.

In fondo, è come se la difficoltà che incontrano gli antropologi nell'analisi del simbolismo (si deve parlare del suo significato in termini esegetici o delle sue funzioni in termini sociologici?) riproducesse l'ambivalenza del potere e il suo carattere propriamente ideologico: il simbolismo del corpo, della persona, dello psichismo, del sangue, dell'eredità, ecc. si dà e si apprende in termini generali; esso vale per ogni uomo; ma instaura già le posizioni diverse e ineguali che occupano i differenti individui concreti; esso propone e impone come naturale ciò che è sempre già culturale; di fatto sono gli uomini che nascono sempre già culturali: in un luogo geografico, sociale e politico che con la massima approssimazione determina, con le costrizioni che le corrispondono, la logica del matrimonio e della filiazione. Il simbolismo antropologico e, altrettanto, la cosmogonia e la cosmologia non insegneranno in fin dei conti a ciascun individuo che a conoscere e a riconoscere il suo posto. In un altro linguaggio, l'ideologia è già nel simbolismo. Questa copresenza o questa identità non impediscono ai sistemi simbolici di costituire anche una meditazione sulla vita e la morte, né ai riti compiuti alla nascita di rappresentare, in tutti i sensi del termine, la prima delle iniziazioni. [M. A.].

Berndt, R. M.
1951 *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Cheshire, Melbourne.

Deleuze, G., e Guattari, F.
1972 *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1975).

Eliade, M.
1959 *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris.

Gluckman, M.
1949 *The Role of the Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies*, in M. Fortes (a cura di), *Social Structure. Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Clarendon Press, Oxford.

Héritier, F.
1973 *Univers féminin et destin individuel*, in *Colloque sur la notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris.

Nadel, S. F.
1947 *The Nuba. An Anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan*, Oxford University Press, London-New York.
1954 *Nupe Religion*, Routledge and Kegan Paul, London-Humanities Press, New York.

Paulme, D.
1971 (a cura di) *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris.

Perrot, C. H.
1968 *Be di murna: un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié*, in «Cahiers d'Etudes Africaines», VII, n. 27.

Turner, V. W.
1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago (trad. it. Morcelliana, Brescia 1972).

Van Gennep, A.
1909 *Les Rites de passage*, Nourry, Paris (trad. it. in preparazione presso Einaudi).

In tutte le **società** – anche se in quelle moderne occidentali assai meno – sono presenti forme attraverso le quali si supera una soglia e si entra in una sfera sociale diversa. A tali forme sono associati generalmente i riti (cfr. **rito**) di iniziazione, assai spesso esposti agli stessi iniziandi sotto l'aspetto del mito (cfr. **mito/rito**). Sulla portata e sul valore di tali riti è insorto un vasto dibattito; c'è chi, constatando la universalità di certi miti (cfr. **età mitiche, escatologia**) e delle forme rituali connesse (cfr. **cerimoniale**), ha insistito sul valore simbolico (cfr. **simbolo, significato**) che essi sottendono e in particolare sull'ordine cosmico e naturale (cfr. **caos/cosmo, natura/cultura**). Altri, al contrario, hanno cercato d'individuare la **funzione** che tali riti iniziatici esplicano per la permanenza di un certo ordine sociale, svestendo il simbolico per osservarne la funzionalità. Altri ancora ritiene che la decodifica (cfr. **codice**) del simbolico a vantaggio di un funzionalismo sociale, finisca con lo sminuire il valore della **rappresentazione** del rito iniziatico che costituisce un richiamo a certi valori come la **morte** (cfr. **vita/morte**), la **nascita**, le **origini**, la **parentela**, lo status (cfr. **ruolo/status**), l'essere **uomo** piuttosto che **donna** (cfr. **maschile/femminile**), la **fertilità**, ecc. che costituiscono sí un panorama simbolico ma che, al momento in cui sono ritualizzati, rappresentano anche altrettante forme attraverso le quali il potere (cfr. **potere/autorità**) esprime nel **linguaggio** rituale la forza, la vitalità e la perpetuazione delle modalità attraverso cui esso è esercitato. In tal modo gli elementi simbolici del rito iniziatico si collegano con la **struttura** e tendenzialmente un simile processo diviene **ideologia**, tesa a giustificare diseguaglianze e discriminazioni (cfr. **discriminazione, esclusione/integrazione**; ma anche **esoterico/essoterico**).

Magia

Magia: il termine stesso non si lascia facilmente imprigionare in una definizione, quasi che, per antidefinizione, fosse in qualche modo chiamato ad eludere la prima delle trappole che gli vengono tese, cioè la trappola delle parole di cui connota appunto nello stesso tempo l'artificio e l'efficacia. La magia della parola, come quella dello sguardo, si esercita al di fuori di ogni effetto dei sensi: non la spiegano né il contenuto discorsivo e razionale di un proposito, né l'intenzione o la complicità di una strizzata d'occhio: da questo punto di vista la magia è il colmo del naturale, il «soprannaturale», in quanto designa la perfezione del naturale, quella delle grandi forze cosmiche e, nel contempo, il divario esistente fra l'evidenza del fatto e l'incompiutezza della spiegazione. La forza dello sguardo, il fascino della voce, sono magici solo nel momento in cui diventano incomparabili, in modo che il confronto o la metafora che pretendono di spiegarli non si leggono piú come tali, ma nei due sensi, indifferentemente soggetti e oggetti del rapporto che si presumeva introducessero. Quando si parla di uno sguardo «folgorante» o di una voce «avvincente», non si saprebbe dire con esattezza se in tal modo si descrive l'effetto o la causa, la qualità dello sguardo e della voce o quella dell'intenzione che dovrebbe animarli (e di cui lo sguardo e la voce non sarebbero quindi che una delle espressioni possibili). La metafora presa alla lettera si risolve in metonimia (designazione dell'effetto per significare la causa, o viceversa); la metonimia è in qualche modo l'aspetto magico della metafora e non v'è quindi da stupirsi che essa sia una delle grandi risorse della poesia, di questa volontà di rendere magica, cioè piú naturale della natura, la parola.

1. *Naturale/soprannaturale.*

Il primo grande paradosso della nozione di magia – quello che realizza l'effetto poetico e che rivendica l'atto magico – è che uno spostamento o un frazionamento dello stato naturale delle parole o delle cose sembra dominare le parole e le cose in modo ancor piú naturale. Ridotta ai rigidi schemi della retorica la metonimia è infatti una figura che agisce sui rapporti tra causa ed effetto, contenente e contenuto, segno e cosa significata, astratto e concreto, antecedente e conseguente. Si potrebbe dire che i maghi sono i primi poeti o, indifferentemente, che i poeti sono i primi maghi: gli uni e gli altri hanno in comune l'ambizione di ottenere un effetto associando alcuni dati forniti loro dal linguaggio o dalla natura. Fragile ambizione del resto; l'evocazione che il poeta cerca di suscitare conosce successi ineguali, dalla sonora oratoria di Edmond Rostand nell'*Aiglon* («A me le aquile d'oro contro le aquile nere!» [atto III, scena x]), che associa e contrappone solo simboli socialmente convenuti, alle sommesse intimità di Baudelaire nel *Cygne* («Cosí nella foresta ove in esilio si ritira il mio spirito, |

un antico Ricordo suona a perdifiato il corno» [in *Les fleurs du mal*, LXXXIX, vv. 49-50]) dove, non contenti di invertirsi o di privilegiare uno dei loro termini, i rapporti tra segno e significato, astratto e concreto, sembrano annullarsi. Per quanto riguarda il mago, che tuttavia crede anch'egli nella forza delle parole, egli impone piú volentieri alle cose quelle relazioni che il poeta stabilisce tra le parole; per lo meno è possibile caratterizzare cosí il mago o lo stregone come, non senza qualche apparenza di ragione, li rappresenta la tradizione etnologica, quando parla di principio di similarità o di principio di contiguità a proposito dei rituali di caccia o di sortilegio, come il ballo che, imitando le movenze degli animali, dovrebbe farli moltiplicare, o come la distruzione di unghie e capelli di una determinata persona, che dovrebbe consentire di raggiungerla.

Si può inoltre aggiungere che la forza stessa dell'agente malefico o benefico, che si suppone produca un effetto su coloro che attacca o difende, si esprime attraverso un organo «naturale» che concentra in sé le virtú e l'identità di questo agente. La credenza nel «malocchio» (sineddoche dal punto di vista dell'espressione) è abbastanza indicativa della tendenza feticista della visione magica, che la tradizione letteraria riprende quando riduce la donna ai soli occhi e attribuisce ad essi l'origine degli incendi devastatori di cui si lamentano i «preziosi» di Molière e gli eroi di Racine. Se esiste una finalità magica della letteratura, e piú esattamente della poesia, non è perché il poeta pretende di cambiare il mondo, ma perché si propone di creare un effetto di realtà; e questo effetto poetico (che si misura coll'effettiva reazione del lettore o dell'ascoltatore) scaturisce da manipolazioni analoghe a quelle del mago: il poeta taglia, ritaglia e sposta, creando una specie di cortocircuito fra le parole e i concetti, e cosí facendo crea non già un nuovo rapporto con la realtà, ma un nuovo rapporto fra le parole, che gli sembra piú vero del reale, e il cui effetto si impone improvvisamente «come per incanto». Allo stesso modo non è possibile contrapporre radicalmente il modo di procedere magico a quello «naturalistico» poiché il mago non si propone tanto di cambiare le leggi del mondo quanto di svelarne le potenzialità, per mezzo di un cortocircuito dello stesso tipo di quello del poeta.

Questo paradosso di un naturale piú che naturale, questa oscillazione tra natura e sopra-natura è forse all'origine delle grandi ambiguità racchiuse nella nozione di magia e, piú esattamente, delle analisi diverse, se non contraddittorie, che di essa fanno gli antropologi, particolarmente quando la confrontano con le nozioni di scienza e di religione. Ma prima di ricordare queste difficoltà bisogna aggiungere che il paradosso iniziale della magia è duplicato dalle interpretazioni di coloro che, meno sensibili ai suoi effetti che alle sue tecniche, vedono in essa piú un'impresa infranaturale e marginale che non la produzione istantanea di sforzi piú veri della natura. Il linguaggio restituisce questa ambiguità: il termine 'magia', che può evocare il fascino di una voce, la bellezza di uno sguardo o la qualità di un istante, può essere ugualmente adoperato, in un senso decisamente peggiorativo, per designare l'eccessivo virtuosismo di chi mette insieme delle parole (di un «mago» della parola) oppure, in modo generale, per designare tutte quelle tecniche che ricorrono a false apparenze e suscitano delle illusioni. La magia è anche la tecnica segreta e, per cosí dire vergognosa, che cerca negli

interstizi del reale e nelle profondità del proibito i mezzi efficaci di azioni nefaste e inconfessabili, i mezzi contro natura di un'azione che è essa stessa antinaturale.

La parola 'magia' si sottrae quindi a tutte le definizioni che se ne possono dare; è sempre al di là di ognuna di esse, non lasciandosi completamente ridurre ad alcuna delle categorie che tuttavia la riguardano: il soprannaturale, il naturale, l'infra- o l'antinaturale. Ma questo sottrarsi può essere interpretato come l'espressione di un modo di pensare che l'antropologia ha studiato in un certo numero di società, chiedendosi piú particolarmente se il pensiero magico costituisca una tappa dell'evoluzione del pensiero umano, o non piuttosto una dimensione universale di questo pensiero, se, insomma, prefiguri la scienza ovvero corrisponda ad un altro modo di procedere dello spirito umano. Come spesso accade, la riflessione antropologica ha preferito classificare anziché definire o, piú esattamente, basare definizioni piú o meno operatorie su un sistema di differenze empiricamente o intuitivamente riconosciute; la magia si colloca cosí nella tradizione antropologica, rispetto alla religione e alla scienza, ossia a quei due grandi fenomeni sociali la cui evidenza ad essa appare meno problematica.

Il parallelo con la religione da un lato e con la scienza dall'altro ha consentito certamente utili analisi e acute descrizioni; ma poiché la nozione di magia si prestava tanto piú facilmente a questo doppio trattamento (dato che in questi campi non c'era nessuno che riuscisse a stabilire una soluzione di continuità radicale tra le nozioni e le realtà raffrontate), si può ipotizzare che il luogo che alla magia è proprio non sia mai stato facilmente delimitato. Non è certo tuttavia che, grazie a tali confronti, esso non sia in qualche modo servito come luogo di sistemazione o di deposito per tutte le incertezze e le ambiguità di cui erano portatrici le nozioni di scienza e di religione. Si osservi, almeno per il momento, che la magia, sotto questo aspetto paragonabile alla scienza e alla religione, si preoccupa allo stesso tempo di sapere, in circostanze particolari, perché le cose sono come sono, e come potrebbero divenire diverse; il pensiero magico costituisce la «gigantesca variazione sul tema del principio di causalità» di cui parlano Mauss e Hubert nell'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* [citato in Lévi-Strauss 1962, trad. it. p. 23].

2. *Magia/religione.*

Per quanto riguarda il parallelo con la religione, le cose non sono cosí semplici, e fin dal 1902 gli stessi Mauss e Hubert non erano soddisfatti delle contrapposizioni nette stabilite da Frazer, che in *The Golden Bough* (scritto fra il 1890 e il 1915) distingueva il rito magico dal rito religioso definendolo «simpatico». Mauss e Hubert fanno rilevare che certi riti magici non sono simpatici, e che la magia non ha l'esclusività della simpatia; per implorare e provocare la pioggia il grande sacerdote del tempio di Gerusalemme versava acqua sull'altare, in occasione della festa di Sukkoth. Frazer contrappone inoltre il carattere immediato, meccanico e rigido del rito magico al carattere adoratore e persuasivo del rito religioso; ma esistono spiriti e divinità nell'ambito della magia e, inversamente, esiste un'azione rigida del rito religioso: «Il dio, nella maggior parte delle religioni antiche, non era assolutamente in grado di sottrarsi a un rito eseguito senza vizi di forma» [Mauss e Hubert 1902-903, trad. it. p. 15]. Inoltre, Frazer considera magici quei riti che Mauss e Hubert riconoscono come religiosi: è il caso delle cerimonie di iniziazione degli aborigeni australiani, che Frazer giudica magiche a causa dei riti simpatici che le caratterizzano, e che i suoi critici invece considerano religiose per via del loro carattere grave, pubblico e solenne.

Per Mauss e Hubert, dunque, non sono tanto le forme del rituale che permettono di distinguere la magia dalla religione, quanto invece i rispettivi limiti verso i quali tendono questi due tipi di operazione intellettuale. Questi limiti sono il maleficio e il sacrificio. I malefici sono sempre riti magici, non tanto per il loro carattere malefico quanto per il loro carattere di illiceità rispetto alle norme ufficiali; se esistono riti religiosi ugualmente malefici (per esempio le diverse forme d'imprecazione di cui sono oggetto coloro che hanno violato una proibizione), l'interdizione «è il limite al quale si avvicina tutta la magia» [*ibid.*, p. 16]. Le religioni invece si definiscono e si costituiscono sempre in rapporto a un ideale che i divieti proteggono e la cui realizzazione passa attraverso la formulazione di voti, di preghiere e il compimento di sacrifici. Cosí si verrebbe a stabilire una linea di demarcazione fra le pratiche sociali ufficiali e collettive, e le pratiche piú o meno occulte e generalmente private. Ma ancora una volta questa divisione mette in evidenza solo direttrici, tendenze e limiti: non stabilisce una separazione radicale tra religione e magia.

Il fatto è che, agli occhi di Mauss e Hubert, i fenomeni magici sono all'origine altrettanto collettivi dei fenomeni religiosi. In realtà sono tutti fenomeni di credenza, e la credenza può nascere, unanime e generale, solo dai bisogni collettivi del gruppo: «In definitiva, è sempre la società che ricompensa se stessa con la falsa moneta del proprio sogno» [*ibid.*, p. 128]. L'individualizzazione delle pratiche sarebbe piuttosto un fenomeno di evoluzione, e ci si potrebbe persino spingere ad affermare, senza troppo forzare il loro pensiero, che per Mauss e Hubert la magia è una forma degradata e desocializzata di religione. Andrebbe in questa direzione la loro analisi del *mana*, nel quale essi vedono la fonte comune della magia e della religione.

L'idea di *mana*, secondo la descrizione di coloro che gli hanno conferito i suoi titoli nobiliari, è notevole per almeno tre aspetti: prima di tutto si tratta di un'idea «oscura», difficile da concepire; alcune espressioni dell'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* lasciano intendere che essa è ora come una sopravvivenza: le idee di fortuna, sfortuna, quintessenza, che ci sono familiari, sono ancora vicine all'idea di magia, e ancora di piú a quella di *mana*. Quest'ultima, in secondo luogo, è nel linguaggio del filosofo successivamente o simultaneamente «qualità, sostanza e attività». La cosa *mana* possiede la qualità *mana* (che, a seconda del caso, è il caldo, il duro, il pesante); ma come regola generale solo chi possiede il *mana* è in grado di compiere atti *mana*, di gestire il *mana* che si trova nelle sostanze che egli maneggia. Poiché il *mana* è sempre una forza: quella degli antenati, degli spiriti, dei capi o dei guaritori, per esempio. In terzo luo-

go, infine, l'idea di *mana* funziona come una categoria del pensiero collettivo: rende possibili le idee magiche ma, a differenza delle categorie di tempo e spazio, essa non è una proprietà dell'intelletto individuale; e lo prova il fatto che «è stata fortemente ridotta dai progressi della civiltà, e che varia nel suo contenuto, secondo le società e secondo le diverse fasi della vita di una stessa società» [*ibid.*, p. 121].

A questo punto si capisce come le analisi del fenomeno magico possano anch'esse testimoniare della complessità e persino delle contraddizioni del loro oggetto. Nella sua *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* [1950], Claude Lévi-Strauss offre un'interpretazione intellettualistica della nozione di ***mana*** che certe analisi di Mauss e Hubert autorizzano e addirittura suggeriscono; ma gli autori sono in pari misura sensibili alla «forza magica del desiderio» e al fatto «che la maggior parte della magia è costituita da desideri» [1902-903, trad. it. p. 133] (il che relativizza forse la portata della sua definizione in termini esclusivamente sociali). Il mago stabilisce o ritrova le relazioni nascoste fra le cose, quelle di compatibilità e di incompatibilità, di gerarchia o di equivalenza fra le forze stesse, e fra queste e gli esseri che sono chiamati a subirle o a manipolarle; il *mana* nelle sue diverse modalità culturali funzionerebbe sempre come uno strumento di relazione sintattica o come il termine che stabilisce un livello d'identità fra due realtà diverse: «La nozione di efficacia magica è sempre presente. È questa nozione che, lungi dall'essere accessoria, sostiene, in qualche modo, il ruolo che la copula ha nella proposizione» [*ibid.*, p. 125]. Lévi-Strauss riprende questa definizione dell'atto magico come *giudizio* per stabilire un parallelo fra simbolismo e conoscenza scientifica. Per l'uomo l'universo intero è diventato *significativo* prima di essere conosciuto: le categorie del significante e del significato si sono cosí costituite «simultaneamente e solidalmente». Ma il processo di conoscenza che permette di collegare l'una all'altra si è, da parte sua, avviato molto piú lentamente; ed è per questo che si è avuto sempre uno scarto (che il pensiero scientifico si sforzerebbe di colmare seguendo il proprio ritmo) tra un significato dato come tale ma non necessariamente conosciuto e una eccedenza di significante, tra un significato «individuato» e un significante «disponibile»; a ciò si deve il fatto che la distribuzione del secondo sul primo avviene in base a leggi del pensiero simbolico che l'etnologo cerca di studiare. Una nozione come quella di *mana* rappresenterebbe quindi il «significante fluttuante» di cui il pensiero magico ha bisogno; se il pensiero simbolico può esercitarsi come se dominasse l'ordine del mondo è perché una nozione come quella del *mana* esercita una funzione *semantica*.

3. *Magia/scienza.*

Due sono gli interrogativi che si pongono al termine di questa analisi: il fatto che le nostre società si organizzano, in modo piú sistematico di altre, intorno alla conoscenza scientifica, elimina in esse qualunque ricorso al pensiero simbolico? E, poiché la risposta a questa prima domanda è evidentemente negativa, quali

sono le caratteristiche di questo pensiero simbolico? Autorizzano veramente a distinguere tra pensiero religioso e pensiero magico? Al di là, o a un livello piú profondo, non rimandano forse alla necessità di un pensiero sociale (un pensiero della vita in società) la cui finalità si identifica con quella del pensiero scientifico?

Perché vi è senso, in effetti? Non si rischia di illudersi suggerendo che l'esigenza di senso, di cui sono testimonianza la pratica magica e l'esistenza del pensiero simbolico, potrebbe ridursi a un desiderio, relativamente impotente, di conoscenza del mondo? Mauss e Hubert, che vedono nella magia una forma progressivamente individualizzata di religione, la differenziano da questa per il suo carattere concreto: alla religione come meditazione sul senso globale del mondo si opporrebbe la magia come tentativo prescientifico di azione concreta sul mondo; la magia sarebbe cosí piú tecnica e piú scientifica della religione, in quanto si proporrebbe scopi limitati e progetti precisi. Prima di tutto, essa si preoccupa di essere efficace; in molte lingue il termine 'magia' ha una radice che significa 'fare' (il che avvicina ulteriormente le nozioni di magia e di poesia, nella quale si ritrova la radice ποιεῖν 'fare'). La magia analizza, classifica e raggruppa secondo criteri che sceglie, forse arbitrariamente, ma che rispetta. Non v'è quindi da stupirsi che in certi campi (la farmacia, la medicina, la metallurgia), la magia sia stata all'origine di scoperte tecniche; fra la storia della magia e la storia delle tecniche c'è un legame «genealogico». Secondo Mauss e Hubert, che tratteggiano a questo proposito uno schema evoluzionistico del pensiero, l'avvenire della religione è nella metafisica, mentre la magia prefigura e dà il via a una scienza della natura, φύσις: «Essa costituisce, assai presto, una specie di indice delle piante, dei metalli, dei fenomeni, degli esseri in generale, e un primo repertorio delle scienze astronomiche, fisiche e naturali» [1902-903, trad. it. p. 147].

Ci si deve quindi chiedere: qual è la differenza essenziale fra pensiero magico e pensiero scientifico? Si passa dall'uno all'altro con una transizione impercettibile, oppure le scoperte scientifiche del primo vanno attribuite al caso, e occorre stabilire una distinzione radicale fra i due pensieri? Lévi-Strauss assegna, come si è visto, un ruolo particolare al pensiero simbolico; e intende un tipo particolare di efficacia quando studia lo stregone e la sua magia in *Anthropologie structurale*: l'efficacia dello sciamano amerindio è legata al consenso sociale di cui riesce ad essere oggetto e occasione. Al contrario dello psicanalista, che fa produrre al malato il proprio mito, col suo viaggio immaginario lo sciamano fornisce il mito, ne diviene addirittura uno degli eroi, e consente a chi è in cura di ritrovare un ordine psichico e biologico analogo all'ordine sociale che è riuscito di nuovo ad instaurare con la ricerca sciamanica. In questa prospettiva, tuttavia, il sistema di riferimento fornito dalla magia per integrare i dati contraddittori dei due sistemi di riferimento del significante e del significato «si edifica a spese del progresso della conoscenza, il quale esigerebbe che, dei due sistemi anteriori, uno solo fosse risparmiato e approfondito fino al punto... da permettere il riassorbimento dell'altro» [1958, trad. it. p. 207]. L'efficacia non è la verità, e Lévi-Strauss può servirsi dell'esempio delle terapie magico-sociali per sottolineare il pericolo che la psicanalisi corre, cioè quello di riorganizzare l'universo dei suoi pazienti in funzione di interpretazioni psicanalitiche.

Nella migliore delle ipotesi il pensiero magico viene raffigurato come parascientifico, che si alluda alla sua attività classificatoria oppure ai suoi effetti individuali e sociali: la ricchezza delle sue osservazioni e l'efficacia di certi suoi procedimenti non bastano a definirlo un corpo di conoscenze sistematico e aperto; nondimeno questa insufficienza essenziale non può essere attribuita alle sue modalità di ragionamento né a una totale assenza di procedimento razionale. Robin Horton [1967] offre a questo proposito una luminosa dimostrazione. La prima parte del suo articolo stabilisce in effetti che, per quanto riguarda la natura e la funzione del pensiero teorico, un certo numero di proposizioni generali, che l'autore può dedurre dalla sua esperienza in materia di chimica, di biologia e di filosofia della scienza, sono valide per spiegare il pensiero africano tradizionale. Horton definisce «religioso» questo pensiero, ma è evidente che, con questo termine, da una parte intende un insieme piú ampio della religione in senso stretto, dall'altra che, se ci si attiene ai criteri di Mauss e Hubert, tutte le religioni africane sono «magiche». Ci si consenta di riprendere questa discussione piú avanti, e di citare prima le proposizioni che, secondo Horton, sono all'origine sia dei sistemi «magico-religiosi» africani sia di quelli scientifici.

La prima delle sue proposizioni postula che ogni teoria avente valore esplicativo passa attraverso la ricerca dell'unità al di sotto della diversità apparente, della semplicità al di sotto della complessità apparente, dell'ordine al di sotto del disordine apparente, della regolarità al di sotto dell'anomalia apparente. Una simile ricerca implica l'elaborazione di un modello in grado di rendere conto delle entità e delle forze che operano dietro e all'interno del mondo che è percepito dal senso comune. Horton può far notare che, al contrario di quanto suggerisce un autore come Beattie [1966], non è possibile contrapporre la semplicità, la regolarità e l'eleganza dei modelli teorici della scienza alla complessità disordinata e capricciosa del mondo delle divinità e degli spiriti. I piú recenti studi antropologici dimostrano, al contrario, che in una data cultura le divinità corrispondono a un numero relativamente limitato di tipi di forze, alla cui azione e combinazione si può ridurre la diversità dell'esperienza quotidiana. A questo riguardo si può rilevare, condividendo appieno l'analisi di Horton, che i pantheon africani corrispondono talmente a una visione ordinata del mondo che alcune divinità sono preposte alla manifestazione (e al trattamento) del disordine, della marginalità e dell'instabilità.

In base alla seconda proposizione, è proprio di questa teoria collocare le cose in un contesto causale piú ampio di quello offerto dal senso comune. A questo riguardo Horton fa assai giustamente rilevare che la contrapposizione naturale/soprannaturale può essere ingannevole: dire che un pensatore africano tradizionale si interessa piú alle cause soprannaturali che alle cause naturali non ha piú senso di quanto ne avrebbe sostenere che un fisico si interessa di piú alle cause nucleari che a quelle naturali. L'allargamento del contesto causale può avvenire in direzioni diverse, ma scaturisce da uno stesso principio: si potrebbe addirittura pensare che la medicina africana sia stata tanto piú sensibile alle relazioni fra disordine sociale e malattia – rapporti sfuggiti per molto tempo alla medicina occidentale moderna – in quanto, al contrario di quest'ultima, non

aveva elaborato la teoria dei germi patogeni, non conosceva né gli antibiotici né le tecniche di immunizzazione, e operava in un ambiente propizio all'insorgere di forti resistenze naturali.

Terza proposizione: il senso comune e la teoria hanno ruoli complementari nella vita quotidiana. Tutte le teorie hanno il loro punto di partenza nel mondo degli esseri e delle cose, e devono potervi fare ritorno. Idealmente deve essere possibile dedurre, dalle premesse di una teoria, delle proposizioni che in cambio spieghino tutta la ricchezza del mondo cosí come lo afferra il senso comune. A Horton sembra che, nel pensiero africano tradizionale, questi rapporti fra senso comune e teoria siano gli stessi che si ritrovano nel pensiero scientifico europeo: un gran numero di circostanze quotidiane vengono comprese e spiegate in modo adeguato dal senso comune. Succede però che circostanze particolari esigano un sistema interpretativo piú ampio di quello fornito dal senso comune; si presenta allora l'esigenza di passare alla teoria che Horton illustra ricorrendo all'esempio della pratica medica dei Kalabari del delta del Niger. Costoro hanno individuato e classificato numerose malattie, per curare le quali dispongono di un insieme ben ordinato di piante e di erbe. A volte il malato viene curato da un familiare che riconosce la malattia e sa qual è il rimedio per combatterla; altre volte si ricorre alle conoscenze di un guaritore, senza tuttavia uscire dall'universo del senso comune: in questo caso non si fa riferimento alcuno alle entità spirituali che potrebbero aver provocato la malattia. Solo quando il malato non guarisce o quando fallisce un secondo tentativo di trattamento con rimedi vegetali, si fa strada l'ipotesi della presenza «di qualcosa d'altro nella malattia». Si ricorre allora ad un indovino (che del resto può essere lo stesso primo guaritore): egli cercherà di collegare la malattia ad una piú vasta serie di fattori – in genere ai disordini nella vita sociale del paziente. Questo passaggio, spesso descritto come quello dal senso comune al pensiero magico, come un ricorso al soprannaturale, si dovrebbe piú correttamente definire un passaggio dal senso comune al pensiero teorico.

Anche per quanto riguarda un certo numero di altre proposizioni il pensiero tradizionale africano sembra rispettare esigenze proprie dell'elaborazione di un pensiero teorico. I livelli teorici ai quali esso fa ricorso variano a seconda del contesto e in funzione della dimensione del campo di esperienze che vuole spiegare. Questa distinzione, familiare al pensiero scientifico teorico, tra una *low-level theory* e una *high-level theory*, ha il suo esatto corrispondente nel ricorso, che l'interpretazione tradizionale degli avvenimenti può fare, a entità spirituali dal raggio d'azione variabile. Anche se si è meno convinti di Horton circa la presenza generale, nei sistemi africani, di un dio unico, al vertice della gerarchia degli spiriti e delle divinità che definirebbe il contesto interpretativo piú vasto, purtuttavia si deve riconoscere che l'interpretazione degli avvenimenti individuali, familiari, del villaggio, o a livello di tribú, di circoscrizione, o di regno, può sempre far appello a norme interpretative (la trasgressione, la stregoneria, la divinità...) che corrispondono a campi di applicazione di ampiezza disuguale. Gli studi che, soprattutto da Meyer Fortes in poi, sono stati dedicati alla complessità e alla sofisticazione della nozione di persona nei sistemi di pensiero africano,

fanno vedere, dal canto loro, come il processo di astrazione, di analisi e di reintegrazione, col quale gli schemi scientifici spezzano le evidenze del senso comune prima di restituirle in un contesto esplicativo superiore, ha il suo esatto equivalente nel pensiero africano: l'interpretazione di un elevato numero di avvenimenti e, piú in generale, del destino degli individui nella società, passa attraverso la presa in considerazione delle diverse componenti della persona e l'analisi degli incidenti che possono influenzarle, in funzione di una teoria delle forze e dei rapporti di forza che sottende tanto le concezioni dell'eredità quanto quelle della malattia o, come si dirà in seguito, del potere.

I modelli scientifici occidentali e i modelli interpretativi africani hanno anche questo in comune: il bisogno di stabilire un'analogia tra i fatti da spiegare e fenomeni piú familiari; ne consegue che, in genere, conservano solo un aspetto limitato di questi fenomeni. La differenza tra i due tipi di modello deriva dal fatto che per una società industriale in mutamento il mondo degli oggetti inanimati costituisce un riferimento stabile, mentre per una società tradizionale la stabilità è maggiore sul versante dei rapporti umani. Per il resto non c'è motivo di meravigliarsi per il fatto che la definizione di una divinità omette di evocarne l'aspetto fisico, il modo di vivere o i rapporti sociali, piú di quanto non ce ne sia nel chiedersi perché il fisico non si ponga il problema del colore delle molecole o della temperatura dell'elettrone. Andrà ancora aggiunto che, una volta costruito un modello teorico, per estendere la sua area di applicazione esso può svilupparsi in modo tale che la prima analogia sulla quale si fondava tende a offuscarsi: la teoria atomica della materia è un buon esempio di questo tipo di evoluzione. Ma mentre si ha una documentazione che permette di capire la storia del pensiero europeo, in genere non si dispone di una documentazione equivalente per quel che riguarda il pensiero tradizionale. Le bizzarrie e le apparenti incoerenze dei modelli teorici d'interpretazione africani possono benissimo essere il prodotto di un'evoluzione dello stesso tipo di quella dei modelli scientifici occidentali con i quali hanno in comune tanti tratti formali. Si potrebbe aggiungere, a sostegno delle due ultime proposizioni di Horton, che quando si dispone di una certa documentazione (per esempio la tradizione orale registrata nel secolo scorso), si ha in effetti la sensazione da un lato che i modelli in base ai quali si ordinano le diverse figure divine permangano indipendentemente dalle metamorfosi di queste ultime, e dall'altro che a queste figure possono essere piú o meno assegnati attributi piú o meno coerenti nei diversi contesti. Sulla base, ad esempio, dei lavori di Pierre Verger [1957] è possibile vedere come questa o quella divinità cambi posizione genealogica e persino sesso in tempi e luoghi diversi, senza che ne venga scalfita la struttura di cui essa definisce uno dei termini (in base ad una contrapposizione di tipo maschile/femminile, secco/umido, terra/cielo, ecc.); come un'altra divinità, ad esempio il Legba del Dahomey, perda un certo numero di attributi passando nel Togo; come in compenso una divinità meno importante nell'antico Dahomey, Avrekete, sia da parte sua sovraccarica di attributi contraddittori (estrinsecazione contemporanea dell'ordine e del disordine) nel Togo meridionale. Piú generalmente, e senza necessariamente ridurre il fenomeno a un'evoluzione, si potrebbe formulare l'ipotesi che il tema dell'ambiguità, sempre presente nell'antropologia politica e religiosa, venga spesso impiegato per esprimere il fatto che un simbolo ha dovuto rendere conto di realtà tanto diverse da poter persino sembrare contraddittorie; occorre inoltre tentare di capire come questo simbolo tratteggi l'ipotesi di una sovradeterminazione. Che il dio della terra (Sakpatè) sia anche quello dei buoni raccolti come quello dell'epidemia di vaiolo e che, in quest'ultimo caso, si ponga successivamente o contemporaneamente come causa e come rimedio, tutto questo deve sembrare anzitutto come un tentativo di pensare l'impensabile, non come la constatazione di un impensato. Il tentativo può del resto spingersi tanto lontano da far pensare, all'occasione, non alla maniera di un abbozzo o di un'intuizione confusa ma come analogia, a una tecnica scientifica; Eva Gillies [1976] riferisce che gli Ogori della Nigeria settentrionale prima della colonizzazione praticavano un tipo di vaccinazione contro il vaiolo che si inseriva assai logicamente nel loro sistema simbolico di interpretazione.

Le somiglianze formali tra modi di ragionamento non escludono l'esistenza di profonde differenze tra i sistemi. Horton fa una distinzione tra le culture di tipo tradizionale, in cui non esiste la coscienza di soluzioni alternative (sistemi chiusi) e le culture a orientamento scientifico in cui questa coscienza è altamente sviluppata (sistemi aperti). A tale riguardo si seguirà dapprima il sommario delle tesi di Horton che Jack Goody presenta in *The Domestication of the Savage Mind* [1977], e successivamente si esamineranno talune sue osservazioni. Due differenze principali contrappongono i sistemi «chiusi» a quelli «aperti»: l'assenza di alternative e l'inquietudine di fronte a ciò che minaccia il sistema. La prima differenza si manifesta sotto aspetti diversi, il piú importante dei quali è proprio l'atteggiamento magico nei confronti delle parole. Per il pensiero africano il potere delle parole è tale che si presume possano dare vita a quelle realtà che esse evocano; conoscere il nome di un essere o di una cosa significa avere un certo controllo su di lui. Da questo hanno origine i diversi procedimenti che vogliono che agli spiriti vengano dati i nomi piú adatti, perché possano essere invocati efficacemente; che i nomi di certe divinità non siano fatti conoscere agli stranieri e che, persino, il diritto di pronunziarli sia riservato a pochi. Da ciò deriva anche l'uso di eufemismi e la credenza che si possa fare del male a una persona agendo sul suo nome – per esempio scrivendolo su un pezzo di carta che poi si getta nel fuoco. Chi scrive ha avuto occasione di ricordare l'estrema ricchezza dei modi di dire e di non dire delle società lagunari della Costa d'Avorio [cfr. Augé 1975]. È chiaro che sono molte le parole che non si pronunziano impunemente, e che il peso delle parole varia secondo la forza di colui che le pronunzia, come nel caso della parola alladiana *awa* che in effetti sembra essere portatrice della realtà che definisce (il potere di aggressione nella stregoneria); e si pensi anche all'importanza dell'imposizione del nome: la malattia di un bambino, o la sua morte, possono dipendere da un errore commesso al momento dell'imposizione del nome, nome che può cambiare in funzione dell'ordine delle nascite, delle circostanze della nascita e dell'identità degli antenati interessati e, eventualmente, reincarnati.

Prima di contrapporre queste abitudini a quelle della scienza, Horton le col-

loca molto ingegnosamente rispetto alla consuetudine che vuole che nella magia africana siano i simboli non verbali – e non le parole – quelli che si ritiene abbiano un'influenza diretta sulle situazioni che rappresentano. L'acqua, la terra, diversi ingredienti, frammenti di piante o di animali, sono in effetti largamente utilizzati dalla magia africana (cosí definita, lo si rilevi, come il mezzo o lo strumento di un sistema che la comprende senza ridurvisi). Ma secondo alcune osservazioni questi «strumenti» paiono accedere all'esistenza simbolica solo dopo che questa esistenza è stata loro conferita dalla parola. A quanti si chiedessero perché i maghi perdono il loro tempo a scegliere e a raccogliere gli oggetti della loro magia quando il potere magico sarebbe racchiuso nelle parole che pronunziano, Horton risponde facendo notare che la sola enunciazione dà luogo a una forma di parole particolarmente effimera che, tra l'altro, non si presta a un gran numero di manipolazioni. Il fatto di nominare degli oggetti offrirebbe in compenso il vantaggio di mutarli in una forma solidificata di parola, nel contempo piú durevole e piú manipolabile. Da questo punto di vista gli oggetti magici sono l'equivalente, per le società senza scrittura, degli incantesimi scritti usati come sortilegi e talismani negli ambienti prescientifici colti che conoscono la scrittura.

Questo legame tra parole, idee e reale, caratteristico delle società tradizionali, le tiene irrimediabilmente lontane, secondo Horton, dall'atteggiamento scientifico che vede le parole come strumenti al servizio di funzioni esplicative e di previsione. A tale distacco contribuiscono anche fattori a cui qui si accennerà appena: l'assenza di soluzione alternativa nelle società tradizionali si manifesta anche col fatto che presso di esse le idee sono legate alle circostanze e non ad altre idee, e col fatto che le regole di pensiero non sono in se stesse oggetto di riflessione; l'inquietudine di fronte a ciò che minaccia il sistema comporta tra l'altro atteggiamenti di protezione difensiva del sistema stesso: le credenze di base non vengono mai messe in discussione; in un certo senso non c'è mai errore nelle interpretazioni tradizionali, e Horton può contrapporre al loro far ricorso in cerca di protezione alle «elaborazioni secondarie» il fondamentale scetticismo dell'uomo di scienza. Nel tabú egli vede anche, al pari di Mary Douglas, un elemento protettore del sistema tradizionale. Jack Goody, che mette in discussione o almeno sfuma certe affermazioni di Horton (soprattutto quelle relative al carattere chiuso delle società tradizionali), si sforza, piú genericamente, di ricollegare la differenza tra pensiero scientifico e pensiero tradizionale alla differenza dei loro mezzi di registrazione e di comunicazione: «Nelle società orali (ossia "tradizionali") è difficile che si sviluppi una corrente di pensiero scettico circa, ad esempio, la natura della materia, o il rapporto dell'uomo con Dio; e questo semplicemente perché una tradizione critica continua non può esistere quando i pensieri scettici *non* vengono messi per iscritto, *né* trasmessi attraverso il tempo e lo spazio, *né* messi a disposizione di chiunque, in modo che possa meditarci in privato e non soltanto in pubblico» [1977, p. 43]. In generale, il senso della contraddizione, dell'alternativa e dell'astrazione è anch'esso funzione del modo formale di espressione. Per quanto riguarda le parole, Goody può far rilevare che per Horton la magia intesa nel senso di dominio della parola non è esclusiva

di un punto di vista sul mondo caratteristico sia delle culture orientate verso la scienza sia di quelle che sostengono che lo spirito domina la materia: il fatto che le culture scientifiche classifichino e controllino cosí i dati «implica un uso delle parole che non è molto lontano da quello delle invocazioni magiche» [*ibid.*, p. 46]. Ma se si può dire che oggi, in un certo senso, la magia della parola stampata ha sostituito la magia di quella parlata (mentre, andrà notato, altre forme di comunicazione – i mass media – dànno vita ad un'altra forma di oralità dal carattere e dalla finalità spesso evidentemente magiche), si può anche osservare che la scrittura conferisce alle singole parole un'autonomia che la separa sia dal flusso del discorso sia dal suo investimento nella materia e nell'azione.

4. *Magia/società.*

Ancora una volta la nozione di magia sfugge: messa a confronto con la religione sembrava una forma residua, privata, eventualmente malefica; paragonata alla scienza appariva, di volta in volta, un tentativo approssimativo di padroneggiare il mondo, lo strumento di un pensiero del mondo e degli uomini che non si costituisce secondo regole meno razionali di quelle della scienza, ma anche una forma prigioniera della propria oralità, condannata a una certa stagnazione, a ripetere il mondo piú che a cambiarlo. Ognuna di queste formulazioni si sa, e si potrebbe aggiungere, si vuole, incompleta: la religione molto spesso ha bisogno della magia, come Dio ha bisogno del diavolo. Cosí la stregoneria, anche se considerata nera e aggressiva, può entrare con piena ufficialità nella rappresentazione che la religione offre del mondo; pensarla quindi come marginale significa interinare quell'ideologia che invece si tratta di comprendere. Nei sistemi religiosi come quelli che si incontrano in Africa, la distinzione fra pratiche religiose e pratiche magiche ha tanto meno senso, visto che credenze come quelle nella stregoneria sono spesso ufficiali, necessarie alla comprensione della storia del gruppo e degli individui. La magia che, nell'ipotesi del residuo (corrispondente alle attività piú o meno nere dei maghi-guaritori delle nostre campagne) difficilmente si poteva immaginare per difetto, diviene allora impossibile da immaginare per eccesso: tutto è magico, e non si vede quale criterio potrebbe consentire di distinguere tra divinità africane religiose e magiche; ma è noto ugualmente che sia nel campo della tecnica (fucinatura, medicina) sia in quello della politica (dove c'è il problema della definizione e dei componenti dei diversi poteri incarnati da determinati uomini), il confine, supposto che esista, è altrettanto indefinito. Horton e Goody hanno il merito di saper mostrare le somiglianze e contemporaneamente analizzare le differenze (o le loro cause) tra pensiero scientifico e pensiero magico. Ma il pensiero magico di cui ci si occupa è allora piuttosto il pensiero «tradizionale» o «orale», alcune manifestazioni del quale (per esempio la concezione della parola) sono piú precisamente definite «magiche». Pertanto è forse necessario collegare oralità e magia (cosa che molti fattori impediscono di fare con rigore) e fare in ogni caso della magia un fatto di mentalità che, in una prospettiva evoluzionista, apparirebbe come un

freno sia al diffondersi della «vera» religione (tutta una letteratura missionaria ha cercato di persuadercene) sia all'instaurazione di un vero pensiero scientifico (numerose ricerche nel campo dell'antropologia medica, apparentemente insensibili alle analisi di Horton, si sforzano ancora di distinguere nei sistemi medici locali un settore empirico-razionale e un settore «magico» o «soprannaturale», come se gli stessi medici locali si rassegnassero, una volta superati dagli avvenimenti, a questo passaggio all'irrazionale)?

Non lo si deve credere. Con ciò non si intende di certo sacrificare al relativismo assoluto che, contro l'evidenza dei fatti, riconoscerebbe efficacità paragonabili ai procedimenti scientifici e ai procedimenti magici, mentre conferisce un'esagerata importanza alle loro somiglianze formali. Il pensiero magico sembra costituire piuttosto, parallelamente alla scienza, un altro modo di conoscenza, come afferma Lévi-Strauss: «Invece di contrapporre magia e scienza, meglio sarebbe metterle a raffronto come due modi di conoscenza, diseguali nei risultati teorici e pratici (perché, quanto a questo, è vero che la scienza ottiene risultati migliori della magia, benché la magia anticipi la scienza nel senso che anch'essa qualche volta coglie nel segno) ma non rispetto al genere di operazioni mentali che entrambe presuppongono e che differiscono meno in natura che non in funzione dei tipi di fenomeni a cui si applicano» [1962, trad. it. p. 26]. Se l'uomo del Neolitico, erede di una lunga tradizione scientifica che gli consentiva di padroneggiare un certo numero di tecniche, ha in qualche modo subito un «arresto», dal punto di vista della scienza, sino alla rivoluzione contemporanea, è perché, suggerisce Lévi-Strauss, egli disponeva di un pensiero piú vicino all'intuizione sensibile di quanto lo sia lo spirito scientifico moderno, e piú adatto quindi ad «aggredire» la natura a un livello particolare che non è quello a cui lo afferra questo spirito.

Ma questo livello non sembra essere esattamente quello della semplice conoscenza tecnica della natura. Perché vi è senso?, ci si chiedeva sopra; e quale senso?, si potrebbe aggiungere. In effetti il problema dei confini della magia, di cui si è smarrita la traccia nel campo della religione e della scienza, sembra porsi con maggiore efficacia nell'ambito del pensiero dell'individuo e della società, che non è mai esclusivamente religiosa o scientifica. A tal fine può essere utile avvicinarla ai concetti d'inconscio e di ideologia.

Pur senza condividere una concezione ontogenetica della cultura, che ritrova in quest'ultima la traccia simbolica dei primi traumi e dei primi fantasmi del bambino, non è possibile ignorare le analisi suggestive di Géza Róheim sulla magia, cosí come le si ritrova in particolare nella sua opera postuma *Magic and Schizophrenia*. Se ne ricorderanno brevemente due aspetti: prima di tutto Róheim, riprendendo e ampliando le analisi di Marett [1900] osserva che l'essenza del potere magico risiede nella consapevolezza intuitiva, da parte del mago, del fatto che il suo atto di volontà ha in sé la forza che lo trasformerà in una forma di azione effettiva sul reale; e suggerisce che la credenza in questa efficacia possa risalire alla fase orale, al primo anno di vita: «Il bambino emette dei suoni, e la madre reagisce al pianto, al richiamo o al balbettio» [1955, trad. it. p. 18]. In secondo luogo Róheim sottolinea che gli uomini crescono *attraverso* la magia, e che la progressiva padronanza del corpo (dalla fase pregenitale alle fasi genitali

dell'organizzazione) avviene attraverso una serie di identificazioni e di introiezioni: «I ragazzi giocano a essere uomini, le bambine a essere madri» [*ibid.*, p. 46]; ma l'assetto finale della personalità è una combinazione fra ciò che è innato e le introiezioni ed identificazioni parziali riuscite. Il confronto con le identificazioni magiche alle quali ricorrono lo sciamano indiano e quello australiano, che rivestono gli attributi di questo o quell'eroe mitico, sono tanto piú possibili dato che le teorie della persona che agiscono in un gran numero di società riducono a sistema proprio le leggi di trasmissione, di divisione e di ereditarietà delle componenti personali, sino al punto da riuscire contemporaneamente a costruire e a relativizzare la nozione di identità.

In questo senso la costruzione individuale è già una costruzione sociale. Mauss, fedele all'etimologia del termine, avvicinava le nozioni di *persona* (maschera che l'attore indossa per identificarsi coll'eroe leggendario), di individuo e di carattere. La magia, sottolinea Róheim, «è la nostra grande riserva di forza contro la frustrazione, la sconfitta e il Super-io» [*ibid.*, p. 47], grazie ad identificazioni che fanno entrare in gioco diverse fonti di piacere del corpo (si ha cosí una magia orale, anale, uretrale, narcisistica e fallica); ma il dialogo che viene cosí ad instaurarsi tra l'individuo e il mondo esterno se nel bambino corrisponde, come fantasma di onnipotenza magica, a un desiderio di crescere, nell'adulto si può tradurre in una regressione allo stadio infantile.

Róheim scopre quindi facilmente in ogni individuo comportamenti magici, anche se la sua attenzione si applica piú esclusivamente sui rapporti fra magia e schizofrenia, la cui maggiore intensità ricollega a una particolare turba dei primi rapporti sociali. Si torna ancora una volta a un problema di confini: dove comincia, dove finisce l'identificazione riuscita?

Piú esattamente (poiché questa domanda non riguarda, nell'ambito del presente discorso, i rapporti fra il normale e il patologico) sembra giunto il momento di valutare il grado di compatibilità e di coerenza delle diverse maniere di studiare la nozione di magia e, piú in particolare, di vedere in che cosa la sua dimensione psicanalitica aiuti a configurare le altre sue dimensioni. Per riuscirci, conviene ribaltare le prospettive, rinunziare a scoprire per prima cosa una specificità magica delle società tradizionali, di cui nelle nostre società si seguiranno e ritroveranno le tracce e l'esistenza, e interrogarsi direttamente su ciò che nell'attuale rapporto col sociale e col politico non dipende né dalla religione, né dalla scienza, né dalla psicanalisi: la nostra adesione al sistema la cui evidenza nessuna convinzione ragionata, e perfino rivoluzionaria, riesce a cancellare completamente.

Quando Althusser parla dell'ideologia «in generale», per contrapporla all'ideologia occultante e scientemente mistificatrice delle società di classe, non esita a suggerire che nella sua forma pura l'ideologia si identificherebbe con la religione. Senza voler discutere qui proposizioni già criticate altrove [cfr. Augé 1976], si tiene conto dell'esigenza sentita dal filosofo di un minimo vitale sociologico che difficilmente può essere a rigore oggetto di pensiero, ma piuttosto arbitrio fondamentale e necessario di ogni forma sociale. Umanità e società sono sempre prodotte insieme dal mito e dalla storia: Robinson non è altro che l'elaborazione secondaria di una società economica e industriale avanzata. Ora, se

tutte queste forme sociali si presentano come pensabili, e, per di piú, come oggetti primi del pensiero – dato che si offrono per prima cosa a chi vi nasce, e per l'eternità a chi le studia come un'ordinata combinazione di differenze istituite –, il principio stesso di questa combinazione non è veramente pensabile. Accade che un mito storico o antistorico ne evochi la necessità, come se esso ne fosse all'origine; e il potere coi suoi diversi aspetti forse non è altro che lo strumento, eventualmente brutale, della riaffermazione di questa necessità. Allo stesso modo si può notare che le diverse forme del potere (nessuna delle quali potrebbe, nonostante la divisione istituzionale del sociale, descriversi come esclusivamente religiosa o politica) rivendicano la loro parte d'impensabile e, per esempio, di trasgressione. Il capo, il re, il signore della terra o della pioggia hanno almeno in comune il fatto che ciò che è proibito all'insieme degli altri mortali non è necessariamente proibito loro e, meglio ancora, il fatto che è loro proibito rispettare i divieti che gravano sugli altri mortali, mentre devono rispettare i divieti che li riguardano direttamente.

Le pratiche magiche legate a questa espressione e a questo esercizio del potere sono le pratiche magiche per eccellenza; esse fanno intervenire, nel gioco dell'inversione, della simulazione, della morte e della rinascita, il gioco dell'incesto e della sfida agli dèi, tutti i tipi di associazione intellettuale, di gesti rituali e di trattamento feticista degli oggetti che caratterizzano le tecniche magiche. Il fatto che i re, nella tradizione europea, siano presentati a volte come divini (in relazione alla legittimità che essi rivendicano), a volte come magico-tecnici, taumaturghi, o iniziatori di scienze, «illuminati», da questo punto di vista non sorprende affatto. Ma questa parte impensabile del potere, anche se certe forme politiche la simbolizzano con particolare rigore, è quella di ogni potere.

Ora è proprio sulla legittimità di ogni relazione sociale che si allunga l'ombra dell'arbitrarietà del potere: non esiste argomentazione, in termini di necessità intellettuale, contro una contestazione radicale dell'ordine costituito, nemmeno se questa è rivolta contro i «valori» piú consacrati e piú «naturali» (il sentimento filiale o paterno, per esempio). Che una società, e piú precisamente gli individui che in essa nascono, abbiano bisogno di senso è evidente; ma il desiderio del senso non è, per l'esattezza, identico all'esigenza di conoscenza; allo stesso modo il ricorso magico non sembra si possa ridurre alle leggi del pensiero simbolico di cui si serve. Il desiderio di senso va di pari passo con la presa in considerazione da parte dell'individuo del posto che occupa in ciò che vuol capire. Quel che la psicanalisi costringe a non dimenticare è che il rapporto con la società passa attraverso l'identificazione e l'elaborazione individuali, e certo tutto l'apparato simbolico del potere in carica ha il compito di facilitare questa «integrazione». Resta comunque il fatto che sovente essa avviene non senza dubbi e dolore; poiché il termine ultimo del sociale non è pensabile, contro la vertigine del non-senso e la follia di una frattura radicale l'uomo è obbligato a credere prima di capire, anche se si dà da fare per definire l'oggetto della sua credenza (la società senza dubbi, come ha detto Durkheim). Cortocircuito creatore e magia essenziale: forse ora occorre rinunziare al potere di deridere la magia per cercare di capire l'irrefutabile magia del potere. [M. A.].

Augé, M.
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.
1976 *Les blancs du discours; idéologie en général, idéologie de classe et société primitive*, in «Dialectiques», n. 15-16, pp. 95-98.

Beattie, J.
1966 *Ritual and social change*, in «Man. Journal of the Royal Anthropological Institute», I, 1, pp. 60-74.

Gillies, E.
1976 *Causal Criteria in African Classification of Disease*, in J. B. Loudon (a cura di), *Social Anthropology and Medicine*, Academic Press, London - New York, pp. 358-95.

Goody, J. R.
1977 *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, London.

Horton, R.
1967 *African traditional thought and western science*, in «Africa», XXXVII, 1, pp. 50-71.

Lévi-Strauss, C.
1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1965).
1958 *Anthropologie structurale*, Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1966).
1962 *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1970[4]).

Marett, R. R.
1900 *The Threshold of Religion*, Methuen, London.

Mauss, M., e Hubert, H.
1902-903 *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «L'Année sociologique», VII, pp. 1-146; ora in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1950 (trad. it. Einaudi, Torino 1965).

Róheim, G.
1955 *Magic and Schizophrenia*, International Universities Press, New York (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1973).

Verger, P.
1957 *Notes sur le culte des Orişa et Vodun à Bahia*, Institut français d'Afrique noire, Dakar.

Il pensiero magico è connesso alla **religione**: analogie si manifestano fra le pratiche magiche e i riti compiuti (cfr. **mito/rito**, **rito**) o gli incantesimi proferiti per supplicare gli **dèi** o i **demoni**. Altri legami si stabiliscono fra la magia e il potere (cfr. **potere/autorità**): essa ne conferisce uno ben preciso a chi la sa praticare. Infine, il pensiero magico è, insieme alla **scienza**, uno dei due modi paralleli della **conoscenza**. Scienza e pensiero magico, infatti, sono teorie che si propongono di spiegare il **mondo** (cfr. **spiegazione**), di dargli un senso (cfr. **senso/significato**), facendo uso di pratiche piú o meno efficaci (cfr. **teoria/pratica**), di tecniche (cfr. **tecnica**) capaci di agire sugli esseri viventi (cfr. **animale**, **vegetale**, **homo**) e sugli **elementi**, di guarire le malattie (cfr. **salute/malattia**), di ristabilire l'ordine (cfr. **ordine/disordine**, **caos/cosmo**) nei corpi e nelle anime (cfr. **corpo**, **soma/psiche**), nella **società** e nella **natura** (cfr. anche **normale/anormale**). Per i problemi connessi a queste funzioni cfr., ad esempio, **alchimia**, **astrologia**, **credenze**, **divinazione**, **tradizioni**.

Messia

1. *Dal messianismo biblico alle mitologie primitive.*

Contro il presupposto biblicocentrico e cristianocentrico di un messianismo inteso univocamente come credenza nell'avvento d'un salvatore divino, è da precisarsi che la stessa nozione di messianismo ha una sua dinamica evolutiva e il valore semantico del termine 'messia' ha un'intrinseca plasticità fin nello sviluppo della prima civiltà che gli diede etimologicamente origine, la civiltà ebraica (*māshīaḥ* 'unto', 'eletto'). Presso gli Ebrei era *māshīaḥ* un sommo sacerdote [*Levitico*, 4], oppure un monarca israelita [*I Samuele*, 24], ciascuno in virtú della propria dignità: e cosí pure un patriarca e perfino un re pagano come Ciro. Fu chiamato *māshīaḥ* di Yahwēh anche quel personaggio mitico di cui parlano i testi veterotestamentari in termini abbastanza eterogenei nel corso della storia ebraica, e che – si diceva – sarebbe venuto ad apportare un'epoca di giustizia, di felicità e di pace per il popolo ebraico e quindi (dai profeti dell'esilio) per i popoli tutti, alla «fine dei tempi». Ma notevole è che la figura del messia come salvatore comune uscito dalla stirpe di David, artefice ed eponimo della «nazione» risorta secondo un «patto» rinnovato con Dio e da estendere ai popoli tutti, riceve una precisa caratterizzazione a partire da Isaia, Geremia ed Ezechiele, profeti dell'invasione e poi dell'esilio. Fu dunque l'esperienza dell'invasione assira, della persecuzione e deportazione collettiva in Babilonia (597-86 a. C.), attraverso la voce dei profeti-interpreti, a dare vita, nella piú acuta fase di angoscia collettiva, a un movimento di attesa di salvezza e di liberazione. Sulla base della vecchia tradizione mitico-rituale dei vari *māshīaḥ*, il movimento si sviluppa configurando con tratti precisi la personalità e il ruolo del messia atteso e implorato: ed è cosí che il re pagano Ciro, conquistatore di Babilonia e liberatore del popolo ebraico (539 a. C.), assurge al titolo di messia d'Israele [*Isaia*, 41, 45]. È evidente, nella dinamica del messianismo ebraico, il flusso e l'interconnessione reciproca tra un diffuso atteggiamento soteriologico di speranza e di attesa, che prende corpo volta a volta, attraverso gli scritti profetici, in enti e figure dell'ordine mitico quali il «signore di giustizia», il «figlio dell'uomo», il «servo di Yahwēh», e l'insorgere di autentici «movimenti messianici» intorno a personalità chiaramente individualizzate e pertinenti all'ordine storico, come Mosè, Ciro, il Messia egiziano (I secolo d. C.), Bar Kōkĕbā (secolo II), Shabbĕtay Ṣĕbī (secolo XVII). L'interconnessione fra i due ordini della storia e del mito è tipica in effetti del messianismo come tale, ma nella storia della civiltà occidentale essa trova il suo crisma piú originale nel messianismo ebraico. È stato detto [Scholem 1971] che col giudaismo nasce un messianismo inteso come evento da avverare nella storia e nel mondo: ma una visione mitico-escatologica in effetti illumina e impronta di sé la stessa appercezione ebraica della storia collettiva. Infatti l'intera storia dell'idea messianica nel giudaismo corre nella cornice di una fondamentale, mai abbandonata attesa di adempimento oggettivo, da avverarsi entro

la comunità umana, nel tempo futuro. La storia comunitaria è vissuta, ed è interpretata dai testi veterotestamentari, come *Heilsgeschichte* o storia sacra: il Regno di Dio attuerà l'ἔσχατον di uno svolgimento secondo il patto già stipulato con Dio, e insieme la restaurazione di un passato idealizzato, pertinente alle origini. In questo senso il messianismo ebraico si differenzia da quello cristiano, concepito come evento redentivo da attuarsi momento per momento nell'intima e imperscrutabile spiritualità della coscienza individuale. Per sant'Agostino il popolo di Dio o «Chiesa» (*Civitas Dei*) rappresenta la comunità dei redenti, in mezzo al mondo irredento. In lui aleggia ormai lo spirito di una Chiesa cristiana, in cui si stempera l'empito soteriologico e messianico di attesa per un evento imminente, già esploso intorno alla figura del Cristo con un autentico «movimento messianico»: quell'empito che fu alla radice di altri movimenti messianici dell'epoca, in particolare quello della «comunità della nuova alleanza» con la sua fede salvatrice nel «Maestro di giustizia», di cui parlano i *Manoscritti del Mar Morto*.

Attraverso la figura del Cristo il giudaismo ellenistico aveva trapiantato nel filone di civiltà mediterranea il messianismo di tradizione ebraica. La nascita del cristianesimo dà luogo all'ultimo movimento messianico del mondo ebraico prima della conquista romana, e al primo dell'Occidente romanizzato. Ma mentre il messianismo cristiano dà largo sviluppo ad una concezione del mondo universalista e congiuntamente a un salvazionismo individuale, il messianismo giudaico aderisce strettamente agli eventi esterni ed interni della nazione e del popolo, riflette lo stato d'animo comune nei piú acuti frangenti di persecuzione e afflizione, esprime la risposta di un popolo che intende riemergere unitariamente e trovare una comune salvezza nelle fasi di piú profondo abbattimento e disperazione. Il messianismo giudaico si dispiega cosí, nel corso della storia comunitaria, con una straordinaria ricchezza di movimenti messianici che ravvivano ogni volta i miti messianici istituzionali e che accompagnano gli eventi piú tragici, dalla servitú d'Egitto alla diaspora e ai pogrom moderni. Il destino storico della nazione si svolge come dramma teleologico sotto la guida divina, lungo una linea precisa e secondo una concezione evolutiva del tempo, che annulla e supera l'arcaica concezione ciclica propria delle piú varie civiltà primitive. In questo senso il giudaismo, con la sua visione messianica del mondo, dà il via, nell'universo delle civiltà eurasiatiche, a un tipo originale di rappresentazione del tempo, destinata a influenzare profondamente l'intero corso del pensiero non solo religioso, ma laico occidentale. L'idea di uno sviluppo teleologico che indirizza il destino d'un popolo e che da un'ἀρχή muove verso un finale adempimento messianico e apocalittico, impronta direttamente la concezione cristiana del tempo [Cullmann 1946]. Ma essa poi sottende, seppure in modi indiretti, gli sviluppi moderni del pensiero evoluzionista, positivista e dello storicismo, che ne ereditano la tendenziale linearità. Certamente dunque «la tradizione giudaico-cristiana segna in un'area della terra e in un'epoca... la prima apparizione della "storia"... entro... il simbolismo mitico-rituale, sia pure come storia della salvezza, come patto di Dio con il popolo eletto, come predicazione di Gesú del Regno sopravveniente,... come dottrina del Paracleto fra le due parusíe» [De Martino

1960-65, p. 353]. Contro questa immagine del divenire che procede unilinearmente, nelle culture cosiddette primitive dei popoli extraoccidentali e nelle culture dell'antichità classica e precristiana prevale un'immagine del divenire come eterno ritorno dell'identico. Il tempo è concepito secondo cicli perenni scanditi via via dal ritmo biologico e naturale del giorno, delle stagioni, degli astri, delle generazioni. Il passaggio dalla concezione ciclica alla concezione messianica del tempo segna un punto nodale della storia mondiale del pensiero. Esso comporta una rivoluzione dell'intera *Weltanschauung* tradizionale e una nuova valutazione del rapporto fra uomo e mondo. La vecchia concezione implica l'idea di un divenire ciclico fondamentalmente fissista, interposto fra due età mitiche assolutamente «altre» e fuori dall'ordine umano: l'età delle origini – ossia l'era del caos da cui emana l'ordine e in cui si attua la fondazione del mondo (cosmogonia), del genere umano (antropogonia) e della cultura –, e d'altra parte l'era del ritorno alle origini, cui certi miti accennano come fine del mondo ovvero come attuazione di una condizione paradisiaca. V'è una netta demarcazione ideologica tra il divenire umano e le due ere mitiche in mezzo alle quali esso si colloca: nessuna continuità di esperienze, nessun rapporto diretto. L'era mitica delle origini vale sostanzialmente come era fondante, come sovrannaturale garanzia e legittimazione dell'esistere attuale contro ogni minaccia oggettiva, e a riparo dalla stessa piú ovvia precarietà esistenziale. Invece l'idea messianica del giudeo-cristianesimo, con la sua teleologia della storia, riassorbe e ingloba nell'ordine umano esistenziale il complesso delle origini e l'altro della fine del mondo, collocandosi nella continuità organica di un divenire dinamico, che da quell'ἀρχή e da quella promessa di ἔσχατον assume significato in ogni momento particolare. Il mito s'innesta nella storia, la storia s'illumina della luce dei miti.

Ma per intendere la specificità propria del fenomeno messianico rispetto alle peculiarità delle sue singole manifestazioni non limitate alla tradizione giudaico-cristiana, è di fondamentale importanza il ricorso all'analisi storico-comparativa e socioantropologica. Alla storia comparata delle religioni, all'antropologia religiosa, alla sociologia religiosa spetta di fatto la prerogativa di aver contribuito a rompere la prospettiva giudaico-cristianocentrica intorno alla quale per secoli aveva ruotato la riflessione, dapprincipio sostanzialmente teologica, sul messianismo (Greenstone). Con l'apertura dell'indagine storico-comparativa a partire dal secolo scorso e, nel secolo attuale, con i contributi dell'indagine antropologica e sociologica ci si è volti a guardare il messianismo come prodotto culturale delle piú diverse società e civiltà, e come fatto sociale globale, con l'implicita applicazione di un criterio interpretativo enunciato da Marcel Mauss nell'analisi antropologica. Ciò vuol dire porsi il problema del significato culturale del messianismo nelle sue manifestazioni storiche particolari cosí come nei suoi aspetti costanti e nelle sue componenti invarianti. D'altra parte s'è dimostrato particolarmente utile e illuminante, per l'intelligenza del messianismo, l'impiego di una metodologia dinamistica e dialettica. Ciò significa sforzarsi di individuare le interconnessioni esplicite o implicite che legano il fenomeno messianico, secondo piú o meno complessi rapporti di determinazione, funzione e influenze, alle condizioni storiche, sociali, politiche, culturali, esistenziali della società. Significa

altresí distinguere il mondo tradizionale dei simboli mitico-rituali esprimentisi nei miti delle origini, nei miti e riti di fine e di rinnovamento, dai veri e propri «movimenti messianici». Sulla piattaforma generica data da quel mondo tradizionale i movimenti messianici nascono e si svolgono con l'autonomia propria dei movimenti social-religiosi, con una multiforme ricchezza di significati che toccano, secondo i casi, la sfera culturale, sociale, politica nell'accezione piú ampia.

Sono infatti parte costitutiva delle piú varie civiltà religiose alcune figure mitiche che agiscono nell'epoca mitica delle origini come creatori o come eroi civilizzatori. In certi casi si predice che torneranno, porteranno nel mondo ricchezze, benessere e cessazione di tutti i mali. Sono miti messianici e figure messianiche appartenenti alle tradizioni piú arcaiche. La loro presenza non incide in modo rilevante sui comportamenti collettivi fin quando non sorga, in rapporto ad eventi storici che coinvolgono la comunità come tale, un movimento messianico.

In questo senso la prospettiva dinamista nell'interpretazione storica dei messianismi s'è dimostrata efficace. Essa consente di cogliere il sorgere di movimenti messianici in rapporto a determinate condizioni della società; di ravvisare i modi nei quali i movimenti utilizzano e rielaborano i materiali mitologici trasmessi dalla tradizione; d'individuare il rapporto esistente fra tali rielaborazioni e le particolari esperienze collettive, la loro funzione rispetto a determinate esigenze, il loro preciso significato espressivo. Un comune criterio interpretativo dinamista crea una convergenza d'intenti, ormai, fra studiosi dei messianismi nei singoli settori di propria competenza. Lo dimostrano i lavori di antropologi come Wallis, Balandier, Bastide, Ossio, Lanternari, di sociologi come Mühlmann, Pereira de Queiroz, Desroche, Bryan Wilson, di storici come Volpe, Hobsbawm, Cohn.

Bastide sostiene la tesi che una condizione essenziale per il sorgere di movimenti messianici sia l'esistenza d'una mitologia messianica nel fondo della tradizione nativa. Indubbiamente v'è un preciso aggancio fra i movimenti messianici degli Indiani americani e i cicli mitologici preesistenti nelle rispettive tradizioni. È il caso dei Tupí-Guaraní nel secolo XVI, quando percorrono con marce estenuanti l'intero continente dall'Atlantico al Pacifico dietro loro profeti che li guidano verso la presunta «Terra senza mali», dove avrebbe sede l'antico loro eroe culturale, scomparso dopo che aveva creato le norme tribali, all'origine dei tempi. È il caso degli Aztechi, dei Maya e degli Inca, che credono di riconoscere negli Spagnoli *conquistadores* l'incarnazione di antichi loro dèi, scomparsi dall'orizzonte dopo la creazione del mondo. È infine il caso degli Indiani delle praterie, i quali identificarono alcuni loro profeti-messia con le figure di eroi culturali dell'era del mito. In questi casi, e in altri ancora, esistevano miti e figure di eroi culturali o divinità di cui si diceva che sarebbero tornati, dopoché erano scomparsi nei tempi «delle origini», per portare il «paradiso» in Terra. Fatto sta che codesti eroi mitici e divinità escono dalla sfera inerte del mito per impersonarsi in individualità viventi o reali, in occasione di momenti nei quali una minaccia, una crisi o una calamità incombe sul destino comune. In tali casi il mito, nella

rappresentazione collettiva, è rifecondato per canalizzare ed esprimere la somma delle paure e delle attese comuni. In tali casi il clima si apre ai movimenti messianici nuovi.

Il tema mitico dell'eroe culturale scomparso, e di cui si annunzia il ritorno, sta al fondo di numerosi movimenti profetici di liberazione. Nel movimento religioso del profeta Tenskwatawa della tribú Shawnee (1805), contro la dominazione dei bianchi e per il ritorno alla cultura e alla religione nativa, il profeta stesso veniva identificato con l'antico eroe civilizzatore Nanabozo, del quale egli sarebbe stato la reincarnazione. Nel movimento peiotista degli Indiani statunitensi un profeta fondatore, John Rave, s'identificava con l'eroe culturale Hare.

Nella tribú dei Biak della Nuova Guinea ex olandese si narrava il mito dell'eroe culturale Manseren Mangundi, antenato primordiale, colui che possiede la fonte segreta delle ricchezze e dei cibi. Egli – si narrava – nei tempi delle origini o del sogno venne sulla Terra per donare agli uomini ogni bene possibile. Ma essendosi presentato in guisa irriconoscibile non fu accolto dagli uomini. Pertanto se ne partí dalla Terra e promise che un giorno sarebbe tornato. Vari profeti nel secolo XIX a piú riprese ridavano vita al mito di Manseren Mangundi e lo riattualizzavano sotto la spinta di carestie e di condizioni d'esistenza precaria, poi anche in risposta all'intrusione dei bianchi. I profeti annunziavano alle folle il ritorno dei morti e del messia Manseren Mangundi, con il rinnovo dell'era delle origini, mentre i fedeli in attesa dell'avvento praticavano riti esaltanti con danze, canti, pratiche magiche, visioni, trance, glossolalia.

L'annunzio del ritorno dei morti antesignani dell'era apocalittica accompagna del resto la maggior parte dei movimenti d'attesa messianica. Questo non è da intendere come effetto meccanico d'influenze bibliche, bensí come la rielaborazione spontanea di mitologemi preesistenti e propri di culture agrarie primitive, nelle quali si attendeva il ritorno collettivo dei morti ad ogni festa annuale del raccolto o di fine d'anno. Nei movimenti profetici il mito del ritorno dei morti assume valore nuovo come segno d'un rinnovamento totale e definitivo del mondo. È degno di nota ricordare che l'annunzio del ritorno collettivo dei morti è al centro delle profezie di Simon Kimbangu fra i Bakongo, nella nuova religione di liberazione da lui fondata. Il ritorno dei morti avrebbe contrassegnato l'avvento della palingenesi cosmica con la fine della dominazione dei bianchi e la cessazione di tutti i mali fisici e morali. Il ritorno dei morti era anche al centro delle profezie dei leader religiosi della Ghost Dance fra gli Indiani delle praterie.

Un analogo vaticinio era fatto dai profeti del culto guerriero Hau-hau fra i Maori della Nuova Zelanda, quando nel 1865 gli Inglesi occupando le loro terre e sterminando gli oppositori imposero il loro giogo sui nativi. Te-ua, fondatore del nuovo culto, s'ispirava all'Antico Testamento, identificando se stesso con Mosè. Anche per lui la resurrezione dei morti avrebbe segnato l'avvento di un nuovo mondo con la fine del dominio dei bianchi.

Fra le civiltà andine e dell'antico Messico erano ricorrenti i miti «di un dio civilizzatore che, – come dice Wachtel [1971, trad. it. p. 24], – dopo un periodo di regno illuminato..., scompare misteriosamente promettendo di ritornare, un

giorno». È il caso in Messico del dio Quetzalcóatl, scomparso verso oriente. È il caso, in Perú, del dio Viracocha, scomparso camminando sulle acque del mare d'Occidente. Quetzalcóatl sarebbe dovuto tornare in un anno *ce-ácatl*, ossia allo scadere di un ciclo – secondo il sistema azteco di cicli, ognuno di cinquantadue anni –, mentre l'impero inca sarebbe dovuto finire sotto il dodicesimo imperatore. Le concezioni cosmogoniche incaiche ripartiscono l'età del mondo in cinque periodi di mille anni ciascuno, al termine d'ognuno dei quali avvengono dei cataclismi come guerre devastatrici, arresto del Sole, diluvio, degenerazione degli uomini. È una concezione ciclica del tempo. Proprio sul volgere del quinto periodo, durante il regno del dodicesimo inca Atahuallpa, facevano apparizione all'orizzonte, provenienti dal mare a occidente, degli esseri barbuti con animali grandissimi dai piedi d'argento, maneggiando fulmini. Gli Spagnoli di Francisco Pizarro coi loro cavalli, ferri e fucili, erano percepiti attraverso il filtro dei miti tradizionali e apparivano come i *viracocha*, ossia impersonamenti del grande dio ed eroe culturale delle origini, Viracocha: colui che dopo avere creato il mondo e dato le regole, cioè la cultura, era sparito. Nella percezione degli Inca stava dunque preparandosi la quinta catastrofe cosmica, o *pachacuti*: forse per punire l'inca Atahuallpa per avere usurpato il potere al fratello Huascar, erede legittimo. Gli eventi di una realtà altrimenti inspiegabile erano reinterpretati e razionalizzati, in questo modo, sulla scala del mito profetico.

La visione mitica della storia avrebbe presto deluso, a sua volta, il re degli Atzechi Moctezuma, il quale, sulla falsariga della mitologia tradizionale, ritenne di riconoscere in Hernán Cortés, capo dei *conquistadores* spagnoli del Messico, il dio ed eroe civilizzatore Quetzalcóatl di cui si diceva che sarebbe tornato un giorno per sopprimere i sacrifici umani offerti agli altri dèi per pacificarli, e che avrebbe posto termine ad ogni oppressione. Perciò Moctezuma inviava a Cortés-Quetzalcóatl preziosi doni e gli apprestava un'accoglienza trionfale.

Anche i Maya Quiché e Cakchiquel del Guatemala possedevano una rappresentazione ciclica del tempo secondo una serie di periodi o *katun*, alla fine di ciascuno dei quali v'è una catastrofe. Cosí la Conquista veniva da loro inserita, per la terribilità in essa immanente, nell'antica rappresentazione ciclica del tempo, e l'arrivo dei bianchi veniva a segnare la fine di un *katun*, con la morte degli dèi, la «frantumazione del Sole», il declino del popolo maya e la nascita d'un nuovo dio, quello cristiano.

La configurazione apocalittica della fine del mondo è una delle varianti del tema piú vasto e diffuso d'un ritorno ciclico dell'età delle origini [Eliade 1949] o di primigeni enti mitici. Questo tema si articola, secondo i casi, in forme diverse. Il ruolo protagonista spetta, volta a volta, oltreché ad eroi culturali, a certe divinità e ai morti tornanti, anche ad un essere supremo. Per esempio fra i nativi Lamba dello Zambia l'essere supremo Lesa Kuchyele, secondo i miti tradizionali, sarebbe sparito dopo avere creato il mondo, promettendo agli uomini che sarebbe tornato per porre fine alle guerre e apportare benessere e prosperità. Fra gli isolani delle Figi in Melanesia si raccontava che i figli gemelli dell'essere supremo Degei all'inizio dei tempi erano spariti dal paese, e in occasione dell'arrivo dei bianchi e dello choc derivatone era atteso il loro ritorno per portare pro-

sperità e beatitudine. Nella mitologia delle isole Hawaii si narra che Lono, dio dell'agricoltura, dopo aver fondato la grande festa che celebra annualmente il rinnovarsi delle stagioni e dei raccolti, partí sul mare in una canoa e scomparve, promettendo che sarebbe tornato per portare un'era definitiva di abbondanza e benessere. La stessa festa annuale (*Matahiki*) ricelebra e drammatizza, con il rito della canoa di Lono, la dipartita del dio di cui si attende il ritorno. Il tema del ritorno di esseri mitici previamente scomparsi rientra dunque nel corredo delle mitologie piú primitive. Su di esso, nelle maggiori religioni del Vicino e dell'Estremo Oriente s'innesta la rappresentazione mitica del messia-salvatore individuale, apportatore di un'età miracolosa, risolutrice di tutte le negatività. Lo zoroastrismo colloca il salvatore, Saoshyant, nel contesto della sua rappresentazione dualistica. Saoshyant sarà il trionfatore, alla fine dei tempi, della grande lotta tra le forze del bene e le forze del male, queste ultime rappresentate dal dio Angra Mainyu. Il buddhismo sviluppava la sua mitologia messianica nel quadro della religione popolare mahāyāna, assegnando al futuro Buddha, Maitreya, la missione di scendere nel mondo saturato dal male, per ripristinare il regno del bene. Una certa tensione messianica fu presente anche nel mondo classico greco-romano. Essa trova riscontro nella leggenda del bambino-messia di cui si fa portavoce Virgilio nell'*Ecloga IV*, mentre i *Libri sibillini* noti all'Europa medievale erano già toccati dal messianismo giudaico-cristiano. In essi si prefigura già l'immagine dell'«Imperatore degli Ultimi Giorni», che riunisce sotto il proprio dominio le due parti dell'impero, orientale e occidentale: una figura messianica che avrebbe avuto il piú ampio sviluppo nell'epoca postcarolingia.

La rappresentazione ciclica del tempo, che prevale nelle società tradizionali dell'antichità e in quelle primitive, comporta una netta frattura tra il presente-passato, come esperienza vissuta, e l'immagine di un futuro che assume la configurazione di una fine del mondo senza riscatto [Mühlmann 1968, trad. franc. pp. 31-38], ovvero d'un ritorno a una *Urzeit* primordiale che si stacca *senza continuità* dal presente, a cui semanticamente è contrapposto. Soltanto nel filone monoteista giudaico-cristiano si instaura quella *continuità* evolutiva, ideologica e semantica, che fa del presente la precondizione dell'ἔσχατον.

La rappresentazione lineare del tempo maturata nell'antico ebraismo finiva con l'influenzare, attraverso la mediazione della Bibbia, la concezione del tempo e del mondo presso le civiltà del Terzo Mondo a contatto con la civiltà occidentale. L'insediamento dei bianchi nei vari territori extraoccidentali e la disgregazione conseguente avrebbero via via indotto le culture native a «scoprire» il messaggio messianico della Bibbia, e a valorizzarlo nei modi piú originali – ma sostanzialmente assorbendone la teleologia – con riferimento alla condizione propria. Di fatto la violenza perpetrata dai bianchi induceva nelle culture primitive una nuova teleologia della storia. Questa prendeva corpo nell'esperienza dei numerosi profeti locali e nei movimenti socialreligiosi da loro creati. L'avvento imminente di un salvatore individuale o messia, oppure semplicemente di una condizione e di un'epoca prodigiosa di beatitudine (cfr. l'articolo «Millennio» in questa stessa *Enciclopedia*) diventano allora il centro d'interesse e di attese collettive.

Ma il clima messianico indotto dall'urto e dal vuoto provocato dai bianchi

dà luogo, contestualmente, allo sviluppo di uno spontaneo processo di messianizzazione di personaggi reali – profeti viventi, leader politici morti come martiri, ecc. –: processo che rispecchia un'attitudine collettiva spontanea, indipendente da qualsiasi precedente modello tradizionale messianico. In questo senso appare inadeguata, rispetto alla multiformità e varietà della morfologia dei messianismi, la suddetta tesi di Roger Bastide [1950], che vede nei modelli di miti tradizionali una condizione essenziale ed univoca, per il nascere di messianismi nuovi nelle società tradizionali.

Del resto la messianizzazione di leader politici è tra i fenomeni piú comuni non solo nella storia delle società tradizionali. Nella storia della civiltà occidentale, per la maggioranza dei casi, essa percorre il sentiero della leggenda popolare o letteraria: dalla leggenda di Alessandro, di Cesare, di Costantino a quella medievale dell'Imperatore degli Ultimi Giorni e di Federico II. Nelle società extraoccidentali, in piú casi, si dà luogo a rituali formalizzati intorno a certe figure di leader messianizzati. È il caso di André Matsua, leader politico congolese divenuto componente integrante e secondo messia (dopo il fondatore) del culto kimbangista. Il suo nome era inserito nella formula trinitaria «nel nome del Padre, di Simon Kimbangu, di André Matsua», usata dai fedeli del culto con chiaro significato nativista e sincretico, nel farsi il segno della croce. Un altro caso di messianizzazione di un leader politico capitava a Patrice Lumumba, dopo essere stato assassinato come leader del movimento per l'indipendenza del Congo (Zaire) contro le intrusioni neocolonialiste. Fu fondato da Grenfell, una profeta visionario, il movimento lumumbista, che scatenava una guerra santa contro i bianchi, specialmente gli Americani e i Belgi. Di Lumumba, apparso in visione al profeta, si diffuse il mito che non fosse morto ma sul punto di tornare come punitore dei nemici e rivendicatore della libertà. L'ideologia messianica della setta cosí formata era influenzata dalla religione del movimento kitawala, derivato dai testimoni di Geova, che alimentava un clima di esasperato antioccidentalismo.

La reinterpretazione in chiave messianica di figure pertinenti all'ordine storico indica che insensibilmente la storia può sfociare nel mito. Ciò si verifica allorché si dànno particolari condizioni di tensione e squilibrio presso società e gruppi umani particolarmente disposti, per il *background* culturale o per il concorso di fattori psicologici collettivi, a delegare ad entità metastoriche la risposta alle loro richieste piú pressanti, o a trasfondere nella sfera della metastoria l'immagine di individualità e di situazioni pertinenti alla storia. In questo senso i movimenti messianici rientrano a buon diritto nella categoria di fenomeni che Weston La Barre [1970] chiama «culti di crisi»: benché sia da escludere un rigido e univoco determinismo tra «crisi» e movimenti messianici. Infatti va dato conto della plasticità della nozione di «crisi», e della variabilità non schematica delle risposte possibili, risultanti dall'imprevedibile intreccio di fattori generici di causalità storica, con altri puramente congiunturali – per esempio l'emergere o meno d'un leader interprete di istanze comuni – e con altri ancora di variabilità psicologica pertinenti alla personalità stessa del leader.

Ma se, come si è detto, individui e fatti reali sono suscettibili di passare nel

mito, è vero anche – all'opposto – che il mito possiede un'intrinseca sua tensione verso la reale operatività nella storia, promuovendo importanti iniziative comunitarie. Nel simbolismo del mito c'è una potenzialità suscettibile di attualizzarsi in azioni drammatiche di rilevanza sociale. Ciò si verifica ogni qual volta dai movimenti profetici e messianici erompono processi di trasformazione culturale e sociale, e movimenti di liberazione politica. V'è un nesso storico che lega la predicazione del regno di Dio di Münzer alla guerra dei contadini in Germania (1525), la rivolta di Capo Giuseppe o di Tecumseh o dei Sioux al messianismo della Ghost Dance, il messianismo mahdista alla rivoluzione del Sudan del 1885, il culto Hau-hau dei Maori alla rivolta contro gli Inglesi o *pakeha* (1865), il messianismo di Hung Hsiu-ch'üan alla rivoluzione dei T'aip'ing in Cina (1850-64), il kimbangismo congolese al clima rivoluzionario che avrebbe portato all'indipendenza del 1960. In Italia lo stesso movimento messianico di Davide Lazzaretti del 1878 fra i contadini del monte Amiata fu, come solo oggi la nostra consapevolezza critica può intendere [Moscato 1955], un campanello d'allarme di una condizione di degradazione del mondo rurale italiano che solo molti decenni piú tardi sarebbe maturata in forme di lotta organizzata. Perciò la storia dei movimenti messianici è strettamente congiunta con la storia dei movimenti di liberazione sociale o politica di società subalterne o di classi sottoprivilegiate. D'altra parte è legata alla piú ampia e complessa storia dei processi di mutamento socioculturale in Occidente e nel Terzo Mondo, e si svolge lungo un tracciato che perennemente oscilla tra rivoluzionarismo ed evasionismo mistico, in un intreccio e in una fluidità di tendenze che mutano nel tempo, e spesso si ritrovano contraddittoriamente congiunte nello stesso gruppo, o fra gruppi etnici e sociali coinvolti nelle stesse vicende. Infatti si dà il caso che movimenti messianici di tendenza emancipazionista nascano insieme con altri a tendenza misticheggiante, o che movimenti nativisti e utopisti si sviluppino sullo stesso terreno, anche simultaneamente. Per esempio gli Indiani Sioux scendevano sul sentiero di guerra contro i bianchi americani, e con ciò contravvenivano ai principî del loro profeta Wowoka, il quale annunziava certamente la liberazione imminente e l'avvento del paradiso, ma come un evento sovrannaturale e senza colpo ferire. Intanto altri gruppi di pellirosse si ritiravano entro case sotterranee per ripararsi dal terremoto catastrofico che i loro profeti annunziavano come segno imminente della fine del mondo e del successivo rinascere. Un'altra contraddizione apparente riguarda alcuni movimenti africani. Mentre il kimbangismo alimentava, negli anni '20-40, un'atmosfera di prerivolta nel Congo – benché contro l'esplicita professione pacifista del fondatore del movimento –, nel contempo in una zona del Cuango cresceva il culto profetico tonsista (1940). I seguaci di esso aspettavano i Tedeschi hitleriani come liberatori dalla dominazione dei Belgi. In questa maniera era reinterpretata, utopisticamente e nativisticamente, l'occupazione nazista del Belgio messa in atto dagli eserciti di Hitler allo scoppio della guerra mondiale.

Del resto le interpretazioni d'un medesimo annunzio e messaggio messianico, a livello di gruppi, variano in relazione ai differenti contesti storico-sociali. Le molteplici reinterpretazioni del messianismo biblico tra le società del Terzo

Mondo nelle diverse situazioni sono la testimonianza d'un diffuso processo di rivalutazione originale e creativa di motivi mitico-rituali proposti dai modelli stranieri piú vari. Altre testimonianze dello stesso processo sono quelle dell'incontro fra i testimoni di Geova americani ed i seguaci del profetismo kimbangista, lumumbista e comunque nativista dell'Africa centrale e del Congo. Cosí pure l'incontro del kimbangismo con la Salvation Army e il loro affratellamento mostrano quanto forte e immediata sia la risonanza del linguaggio contestativo che alcuni movimenti d'origine euroamericana borghese hanno in comune con quello dei movimenti social-religiosi di liberazione d'ambiente nativo. I kimbangisti vedevano significativamente, nella «S» segnata nell'uniforme della Salvation Army, il segno di «Simon», nome del loro profeta Kimbangu: come se egli fosse tornato in vita fra loro a guidarli contro i nemici comuni, lo Stato e le Chiese, cioè amministrazione coloniale e missioni.

Molti sono dunque i movimenti messianici che crescono sopra precedenti miti escatologici. Essi li reinterpretano in stretta aderenza con le esperienze dell'ultima ora. Tuttavia la storia del messianismo nel mondo trova la sua piú feconda e universale matrice nel giudeo-cristianesimo. Lo stesso messianismo islamico, con il mahdismo, risente del messianismo giudeo-cristiano [Desroche 1969, p. 175]. Esso sorgeva dall'Islam del califfato, fra gli sciiti fautori di 'Alī. È un filone eterodosso nato da interpretazioni extracoraniche del messaggio profetico. Il mahdī (cioè il 'ben guidato') o salvatore del mondo viene indicato dalle masse in un imām o capo religioso, in rapporto con esigenze comuni di mutamento sociopolitico e sotto la pressione di eventi critici, mentre a volte si autoproclama mahdī un leader che intende legittimare il proprio ruolo di oppositore dell'ordine normale. Anche in questi casi il messianismo rivela la sua connaturata essenza eterodossa. Il messianismo islamico è diffuso dal Magreb al Sudan, all'Iran, all'India. Nel Magreb è un mito diffuso quello che indica nel Marocco il luogo dove apparirà il mahdī, rappresentato, secondo un criterio sincretico, come mahdī-Gesú. Nel Sudan si imponeva nel 1885 il mahdī Muḥammad ibn 'Abd Allāh con l'indire la guerra santa contro gli Inglesi, guidando i fedeli a occupare Kharṭūm e a fondare lo stato sudanese mahdista. In India il mahdismo dava nascita alla setta Aḥmadiyya per opera del profeta Ghulām Aḥmad nel 1891. Aḥmad rinascerebbe come nuovo messia, incarnazione del Cristo. La setta Aḥmadiyya si diffondeva successivamente fino in Nigeria contro l'Islam ortodosso sunnita, con un programma di rinnovamento religioso (Hazzat Haji).

Ma la piú grande fioritura di movimenti messianici tra le società native d'Africa, Asia, America e Oceania è connessa al processo di acculturazione con l'Occidente, e ne rappresenta un importante capitolo. Tale processo ha infatti le sue componenti essenziali nell'incontro con il cristianesimo dei missionari, e nello scontro con il colonialismo.

Con la Bibbia entravano nella tradizione delle società native dei diversi continenti le due prototipiche figure del messianismo storico, Mosè e Gesú. Mosè come salvatore del popolo ebraico, fondatore della nazione e della religione nazionale, profeta-messia che riceve da Dio la rivelazione. Gesú come messia per antonomasia, annunziatore di un verbo universalista al di sopra delle discrimi-

nazioni, guaritore e operatore di miracoli. Nella situazione creata dal colonialismo nelle varie applicazioni, con l'intrusione degli stranieri bianchi nel suolo dei padri, con l'espropriazione delle terre santificate dalla tradizione ancestrale, con la disgregazione delle strutture sociali e dei modelli di cultura tradizionali, la Bibbia suggeriva la via d'una salvezza attraverso la voce di profeti locali che se ne facevano nuovi interpreti originali, e che trovavano nei due prototipi biblici il modello di riferimento in un orizzonte di prestigio e di rinnovamento. Nasce un laborioso processo di reinterpretazione spontanea, non dottrinale, nel quale le figure messianiche della Bibbia, gli episodi narrativi, la storia sociale che ne forma il contesto, vengono intuitivamente ricollocati nell'ambito delle esperienze vive e presenti della società nativa. Nascono e pullulano personalità carismatiche che avocano a sé un ruolo analogo a quello che Mosè ebbe assegnato da Dio per gli Ebrei, o che Gesú svolse in Palestina e gli apostoli svolsero in Occidente. Tali personalità ripetono esperienze in gran parte omologhe. Ricevono la «chiamata» da Dio o dagli spiriti ancestrali: cosí come Mosè ricevette la sua sul monte Sion. Ricevono visioni e sogni carismatici o ammonitori, cosí come li ebbe Mosè e come li ebbero gli apostoli. Come Mosè e come Gesú, essi sentono di dovere svolgere una «missione» nuova, predicando una nuova religione. Alcuni ripetono il ruolo dei *nëvjim* ebraici, che lottavano con Dio perché li costringeva loro malgrado a profetizzare. Come Mosè e Gesú, essi compiono miracoli. Come Gesú, essi guariscono prodigiosamente i malati. Come gli apostoli alla Pentecoste, alcuni di essi ricevono «lo spirito» e parlano lingue: tanto che la glossolalia diviene un'esperienza diffusa tra i fedeli. In questo modo la diffusione del messianismo nel Terzo Mondo diventa un aspetto significativo del processo acculturativo, tanto da apparire un momento fondamentale nella storia dell'urto con l'Occidente. Infatti nella storia dei rapporti tra le culture tradizionali primitive e l'Occidente il messianismo biblico svolge una parte decisiva, della quale solo recentemente si viene assumendo consapevolezza negli studi di storia social-religiosa e di etnosociologia religiosa. Se una proliferazione di reviviscenze messianiche contrassegna la storia dei paesi occidentali nelle fasi di trasformazione piú intensa dal medioevo all'età moderna [Knox 1950] fino ai recenti riflussi di messianismo politico [Talmon 1961], d'altra parte la storia dei popoli del Terzo Mondo è contrappuntata da altrettante reviviscenze messianiche. Esse accompagnano lo schiavismo d'America (basti l'esempio della rivolta messianica di Nat Turner nel 1831), l'era del colonialismo classico nei paesi latinoamericani, afroasiatici ed africani, fino all'era odierna di avvio allo «sviluppo».

In generale i movimenti messianici sorti in diversi tempi, territori e gruppi etnici del Terzo Mondo tendono ad assumere una configurazione dinamica di tipo ripetitivo. Ciascun movimento è promosso da un leader fondatore carismatico in seguito ad ispirazione mistico-estatica, che lo fa interprete e portavoce di domande ed attese condivise da un gruppo sociale che spontaneamente lo segue. Il suo ascendente si fonda assai spesso su doti che gli derivano da un suo ruolo di sacerdote tradizionale o di guaritore-taumaturgo, o di visionario ispirato. Egli si presenta come profeta ed annunzia, propone, sollecita un rinnovamento del mondo, attuabile in prospettiva escatologica come ritorno ad un'epoca primigenia paradisiaca, che libererà da ogni sorta di mali. Egli determina la struttura, la dottrina e l'ideologia del movimento, il sistema di prescrizioni mitico-rituali, gli orientamenti innovativi o restaurativi, pragmatici o mistico-evasionisti del gruppo messianico.

L'annunziata rigenerazione e liberazione dai mali avverrà, secondo il profeta, per intervento di forze sovrannaturali impersonate da un messia salvatore veniente. Ma quest'ultimo può identificarsi, in pratica, con il profeta in persona, sia nel caso che egli dichiari di sua iniziativa d'essere chiamato da entità sovrumane a guidare il suo popolo verso il superamento dei mali, sia se egli, come accade sovente, venga acclamato, mitizzato e riconosciuto come prodigioso soccorritore e messia dai seguaci nel loro slancio di fede.

Tra i leader e i proseliti comunque s'instaura un rapporto di egemonia/dipendenza, entro una comunità che prefigura e prepara la condizione messianica o millenaristica. Perciò ogni movimento messianico è un fatto la cui ragion d'essere si spiega sul piano dei rapporti sociali e delle rappresentazioni collettive.

2. *Movimenti messianici nell'Occidente cristiano.*

Nella storia del messianismo in Europa uno dei periodi piú ricchi di movimenti popolari messianici coincide con la crisi della società feudale nei secoli XII-XIII, quando la rivoluzione dei comuni e l'intensificazione dei traffici commerciali portano ad un sovraffollamento delle città da parte di un proletariato «tanto instabile emozionalmente quanto economicamente insicuro» [Cohn 1957, trad. it. p. 59]. L'ex monaco Tanchelmo fondava nel 1110 nelle Fiandre un movimento presto estesosi al Brabante e fino ad Anversa e Colonia. Con vigorosa eloquenza egli muoveva le folle contro il clero concubinario, contro la Chiesa corrotta, e istigava a rifiutare le decime; intorno a lui si formò una comunità di devoti. Egli proclamava di possedere lo Spirito Santo e di essere come Cristo-Dio. Invece dell'Eucarestia i fedeli usavano bere l'acqua da lui distribuita e che gli era servita per il bagno. Si formò una confraternita di dodici «apostoli», oltre a una donna che rappresentava la Vergine, mentre la massa dei proseliti costituiva una poderosa guardia del corpo armata, che incuteva terrore ai principi locali, fin quando Tanchelmo non fu catturato, riuscí a fuggire, e infine fu ucciso.

Un altro «eresiarca» si ebbe poco piú tardi (1140) in Bretagna e Guascogna con Eudo d'Etoiles, il quale dichiarava di essere «colui che doveva venire a giudicare i vivi e i morti». Egli predicava fra la povera gente, all'epoca di una carestia spaventosa che aveva colpito quelle zone; un'orda di fanatici da lui guidata metteva a sacco le campagne, assaltava chiese, monasteri ed eremitaggi. Eudo, catturato, finiva i suoi giorni in prigione; ma i seguaci, benché catturati e condannati al rogo, rifiutarono di rinnegarlo.

Crociate dei *pauperes*, le varie cosiddette «eresie» promosse da profeti e taumaturghi con massiccio seguito popolare, compagnie di flagellanti, caratterizzarono per un lungo periodo la vita nelle città e nelle campagne, indicando esplicitamente come nemici da ammonire o da aggredire, quali figure dell'Anticristo,

il clero, i principi, i musulmani, gli Ebrei, in vista d'un avvento del «millennio». Evidente è il richiamo, attraverso le convulse reinterpretazioni che implicano aggressività organizzata contro altri o contro se stessi (flagellanti), all'instaurazione d'un regime di vita comunitario rifatto sul modello dell'era apostolica.

Un altro filone messianico della storia occidentale accompagna con i suoi sussulti il periodo del consolidamento delle classi medie della società americana dopo l'indipendenza. Comprende una notevole varietà di movimenti, dal millerismo ai «santi degli Ultimi Giorni» o mormoni, al russellismo di James Taze Russell o ai testimoni di Geova. In comune possiedono la componente profetica, l'attesa e la fede di un «adempimento» imminente, il modello biblico: anche se, partendo da questo modello, nel caso dei mormoni il profeta fondatore Joseph Smith elabora una sua «bibbia» originale.

Il millerismo prende nome dal profeta William Miller, che fondò il movimento nel 1831 a New Hampton in seguito a rivelazioni carismatiche: egli annunziava imminente il secondo avvento di Cristo. La sua profezia era il risultato di una di quelle interpretazioni a base di calcoli e di riflessioni escatologiche e millenariste che accompagnano la storia plurisecolare dell'esegesi biblica a partire da Gioacchino da Fiore e dal gioachimismo popolare dei flagellanti, che fissava l'inizio della terza e ultima età dello Spirito nel 1260. Secondo l'annunzio millerita, l'avvento personale di Cristo avrebbe realizzato il Regno di Dio, con la risurrezione dei giusti e la distruzione del papato. La polemica antiecclesiastica e antipapale, comune a vari movimenti messianici, rivela il loro implicito significato di protesta religiosa contro la corruzione e la politicizzazione della Chiesa cattolica. Secondo Miller la profezia si sarebbe avverata a scadenza brevissima: nel 1843. La predicazione con la quale egli cosí creava l'«avventismo» in America scosse masse di seguaci, attrasse numerosi ministri protestanti (metodisti, congregazionalisti, ecc.), e promosse un fiorire di revival. Il mancato avverarsi della profezia alla data annunziata suggeriva un rinvio al 1844, e poi successivamente ulteriori rinvii sulla base di calcoli che via via erano dati come piú precisi e corretti. Interessante è il fatto che il millerismo, nonostante la dimostrata fallacia degli annunzi profetici, si sviluppava via via dando luogo, per opera di altri profeti, a nuovi movimenti d'attesa. La profetessa Ellen Gould White fondava cosí, nel 1862, gli avventisti del settimo giorno. In base a rivelazioni e visioni, correggeva la profezia millerita e precisava che la παρουσία si sarebbe attuata allorché il messaggio avventista fosse stato portato ovunque. È la prova del diffuso bisogno di fede in un'attesa di condizioni assolutamente nuove nel mondo. Ed è l'implicita dimostrazione di un malessere comune che ha le sue radici negli squilibri e nelle contraddizioni della società vigente. Tuttavia la diffusione in tempi recenti dell'avventismo – e ancor piú dei testimoni di Geova – fra i ceti medi e bassi d'Europa, e in particolare nell'Italia meridionale e nelle isole, acquista anche un significato ideologico. L'agnosticismo politico, l'astensionismo, il divieto di appartenere ai sindacati, l'insistenza nel richiamo alla spiritualità interiore e individuale come unica via di redenzione della società sono le componenti di un programma religioso che ha la sua matrice nell'ideologia americana.

Il movimento mormone o dei Latter Day Saints fu fondato nel 1830 da Joseph Smith dopo la rivelazione fattagli da un angelo. Egli avrebbe «scoperto» in un luogo segreto il «libro di Mormon»: in questa cosiddetta bibbia – un'eclettica mitologia – si riconduce l'origine degli Americani a un ramo del popolo ebraico. È un «mito delle origini», al quale si ricollega l'altro mito profetico annunziato dal fondatore, secondo cui i Latter Day Saints avrebbero dovuto ricongiungersi un giorno con le perdute tribú d'Israele rimaste nascoste in qualche luogo del continente americano, nel Nord. Il profeta annunziava il secondo avvento di Cristo e la creazione d'una «nuova Gerusalemme»; indiceva forme di culto e costumi che, diversificandosi da quelli della società ufficiale americana, si riportavano all'antico modello ebraico con la pratica della poligamia. La persecuzione scatenatasi contro i mormoni e l'uccisione del profeta Smith riavvalorarono l'idea di conformarsi al modello mosaico arcaico, e spinsero ad assumere l'iniziativa di cercarsi una patria per sé. In massa, muovendosi dalle regioni orientali, intrapresero la grande emigrazione verso ovest in cerca della «nuova Sion» promessa dal vaticinio di Smith. Era nel contempo un'iterazione del messianismo mosaico ed un tentativo di dar soluzione al problema di trovare una patria e un lavoro: e credettero, in base a segni sovrannaturali, di riconoscere nello Utah la nuova Sion, dove stabilirono la sede definitiva, e poi fondarono lo Stato mormone. È interessante il fatto che la prospettiva messianica dei Latter Day Saints li indusse a vedere, negli Indiani seguaci del profeta Wodziwob, fondatore della Ghost Dance, i propri «fratelli», eredi delle antiche tribú d'Israele. Perciò essi inviarono messi agli Indiani invitandoli a unirsi con loro. In tal modo, dicevano, ogni malattia sarebbe sparita dal mondo, una gioventú eterna si sarebbe instaurata fra gli uomini, ciascuno avrebbe avuto un suo ruolo e un suo compito, e il regno del Signore si sarebbe realizzato. L'innesto di un movimento messianico-millenarista nato dalla società ufficiale americana con l'altro movimento messianico sorto fra le tribú indiane – la Ghost Dance – è un fatto significativo. Esso scopre una convergenza di significati fra i due movimenti profetici venuti a contatto, uno cristiano occidentale e l'altro nativista e sincretico. Entrambi rivelano un identico significato religioso di rinnovamento e di salvezza, nel quadro di una sfida alla cultura e alla società contemporanea vista nelle sue contraddizioni (mormoni) e nelle sue manifestazioni oppressive (Ghost Dance). I mormoni fuggono dalla sede originaria in cerca di una patria autonoma segnata da Dio, gli Indiani della Ghost Dance perseguono, dietro la guida dei profeti susseguitisi tra le varie tribú, un contatto spirituale con gli antenati (*ghosts*) attraverso il recupero della cultura tradizionale e partecipando freneticamente alla danza rituale collettiva.

L'incontro fra Ghost Dance e mormoni richiama per parallelismo di situazioni l'incontro verificatosi in Africa fra i movimenti nativisti locali e il movimento russellita dei testimoni di Geova o Watch Tower portato dai bianchi. Vari profeti locali ne derivavano la setta kitawala, diffusasi nell'Africa centrale britannica, nel Congo, in Angola, nelle colonie inglesi dell'Africa orientale. La reinterpretazione africana dell'escatologia russellita sviluppava in senso violentemente anticolonialista e antimissionario il carattere radicale della setta dei testimoni di Geova. Questa, nel suo antimilitarismo e antistatalismo, nella sua po-

lemica contro tutte le Chiese, aveva i migliori requisiti per ricevere un'accettazione entusiasta fra genti soggette a un regime coloniale usurpatore, e fra le quali le missioni si presentavano come corresponsabili della profonda deculturazione dell'Africa oltreché come organismi strettamente inseriti nelle strutture coloniali e nella logica colonialista.

James Taze Russell aveva fondato il movimento Watch Tower nel 1874 negli Usa come ramo degli avventisti. L'annunzio dell'imminente venuta del regno di Dio in Terra vi si accompagna con il rifiuto delle dottrine ecclesiastiche, dell'istituzione ecclesiastica come tale e dell'istituzione statuale, viste entrambe come opera di Satana. La mitica e definitiva battaglia di Armageddo tra Dio e Satana preparerebbe l'avvento del Regno previsto nel primo annunzio – secondo la tradizione avventista costituita da calcoli fatti su base biblica – per il 1914, e successivamente rinviato.

D'altra parte i testimoni di Geova nella loro versione occidentale, con il proselitismo sono venuti espandendosi specialmente nei periodi di tensione e conflittualità all'interno delle nazioni d'Europa e del mondo, e ancora piú negli anni recenti, fra classi proletarie e piccolo-medio borghesi, in rapporto con l'acuirsi delle condizioni di crisi generale della società industriale.

3. *Movimenti messianici del Terzo Mondo.*

Una efficace luce sui rapporti fra i movimenti medievali e la situazione storica, sociale, culturale che fa loro da sfondo è stata fatta da Norman Cohn, che pone in evidenza i fattori determinanti dei fermenti religiosi dell'epoca. Altrettanto è stato fatto da Desroche e da Eric Hobsbawm a proposito dei millenarismi, messianismi e comunitarismi del Nordamerica d'età moderna fino al secolo XIX. Nel complesso, la storia del messianismo occidentale fa parte della storia della eterodossia rispetto alle Chiese ufficiali. Quanto alla storia del messianismo nel Terzo Mondo, una condizione importante della sua crescita e diffusione è data dai modelli di messianismo portati da fuori attraverso l'islamizzazione con il mahdismo, e soprattutto con l'introduzione del modello biblico per opera della predicazione dei missionari cristiani. Ma la questione delle origini storiche dei messianismi nel Terzo Mondo è vista, da autori diversi, in prospettive talora assai divergenti. C'è chi lo ritiene un fenomeno primario legato a strutture mitologiche endemiche, e chi lo intende come un fenomeno secondario derivante da influenze esterne. Le divergenze teoriche sono in effetti determinate dai differenti contesti culturali ai quali ciascun autore fa riferimento desumendone la documentazione. Bastide [1950], come s'è detto, è assertore della prima ipotesi: egli si riferisce ai messianismi del Brasile dal secolo XVI in poi. David Barrett all'opposto intende i messianismi delle Chiese indipendenti africane come un fenomeno secondario, e cioè come una «reazione scismatica indigena all'opera delle missioni straniere, a causa dell'incomprensione mostrata da queste verso le società tradizionali native e all'inavvertito attacco da esse portato a certi elementi della società indigena, cruciali per la loro esistenza» [1968, p. 7].

Lo studio comparato dei movimenti messianici nelle diverse società e nei piú vari contesti storici dimostra in effetti la variabilità dei loro fattori genetici, sul fondo di una generica attitudine volta ad una rappresentazione religiosa del mondo. Casi di movimenti messianici sorti indipendentemente da ogni influsso cristiano (o islamico) sono quelli dei Tupí-Guaraní del XVI secolo, la cui prima origine risulta precedente anche all'arrivo dei bianchi e dunque indipendente dallo choc dovuto alla loro presenza: anche se questa presto introduceva, per reazione, l'attesa messianica della loro scomparsa. L'esplosione dei «culti del cargo» o «culti delle merci» in Melanesia, a partire dai primi anni del secolo XX, avanti l'arrivo di missioni cristiane, ha certe volte un'origine indipendente dal cristianesimo, ed è una risposta all'arrivo dei bianchi, delle loro navi da carico e delle loro merci (cfr. l'articolo «Millennio» in questa stessa *Enciclopedia*). Fuori dai pochi casi di movimenti messianici determinati da spinte d'origine puramente locale, l'arrivo e l'insediamento dei bianchi, portatori di modelli culturali marcati dal segno di una sovrastante potenza, è alla radice della piú ampia proliferazione di messianismi nel Terzo Mondo, come reazione (è il caso dei culti del cargo) sia al semplice dislivello culturale e al senso d'impotenza che ne deriva, sia alla piú o meno violenta intrusione del colonialismo, con i corollari dell'espropriazione fisica, territoriale e culturale.

In questo senso i movimenti messianici del Terzo Mondo sono in larghissima parte legati alla storia dei contatti con il mondo arabo e delle conquiste coloniali dell'Occidente cristiano. Comunque i modelli messianici forniti rispettivamente dalla civiltà musulmana e da quella cristiana subiscono ogni volta un processo originale di reinterpretazione e riplasmazione che li riadatta in varie guise, sincreticamente, alla situazione e alla cultura locale, e conferisce loro il senso e l'espressione di un urgente bisogno di libertà politica, di autonomia culturale, di autoidentità. Perciò è frequente in questi messianismi l'atteggiamento di ritorsione verso i bianchi usurpatori. Ricorre frequente la denunzia della loro ipocrisia. Si rinfaccia agli Europei, nel nome del messianismo biblico ch'essi hanno introdotto, l'incongruenza del predicare la Bibbia e del sottrarre le terre o dell'imporre la deculturazione forzosa.

Le comunità messianiche dirette da leader indigeni costituiscono, in età coloniale, congregazioni informali che tendono via via a organizzarsi nelle cosiddette Chiese indipendenti o indigeniste o separatiste (Africa nera) o nei cosiddetti movimenti nativisti (America settentrionale), o nuovi culti sincretici (Polinesia) o raggruppamenti neotradizionalisti (Messico, Perú). Il modello biblico è rivissuto in funzione antibianchi, con accentuazione particolare dei motivi profetici veterotestamentari. Nel culto Hau-hau creato fra i Maori nel 1865 sotto la pressione delle forze d'occupazione inglesi che indicevano la caccia all'uomo contro i nativi, il popolo maori viene identificato con l'antico popolo ebraico, il dio indicato dal profeta fondatore Te-ua è Geova, protettore contro gli Inglesi nella guerra di liberazione; il ritorno dei morti, inoltre, è annunziato come segno dell'imminente riunificazione con gli antenati e della riconquistata autonomia e identità. Te-ua si presenta come nuovo Mosè e insieme come Cristo: ma per annunziare una fine e un rinnovamento del mondo che segnerebbe la cacciata dei

bianchi dall'isola. La redenzione auspicata e attesa assume analogo contenuto politico anche nel movimento creato nel 1921 da Simon Kimbangu nel Congo Belga, e nei movimenti creati fra i Bantu sudafricani da profeti quali Isaia Shembe, Enoch Mgijima, Mangena Mokone all'inizio del secolo XX. Si annunzia, in tutti questi movimenti, il ritorno prossimo dei morti, la palingenesi cosmica. Da Kimbangu episodi biblici quali la lotta di Davide e Golia sono rappresentati come parabole della lotta dei nativi africani contro la potenza coloniale. L'identificazione con il popolo ebraico ricorre nelle Chiese «sioniste» ed «etiopiste» sudafricane. Denominazioni quali Sion ed Etiopia ripetono il proprio significato simbolico della Bibbia ebraica, dove «Etiopia» significa genericamente «Africa». Molti profeti assumono il nome di «Nuova Gerusalemme» (o Sion) per la sede del centro cultuale da loro fondato. Nella comune esperienza di squilibrio, disorganizzazione e insofferenza indotta dall'invasione territoriale straniera e dalla deculturazione, la comunità messianica ritrova, in un'esaltante e partecipativa comunione rituale, un'autoidentità e una coesione che emozionalmente valgono, per il gruppo sradicato e minacciato, come salvezza.

Il messaggio cristiano viene polemicamente respinto in certi movimenti messianici e millenaristi degli Indi peruviani, che si richiamano oppositivamente alle ataviche tradizioni degli Inca. Un caso paradigmatico è dato dal movimento del Taqui Ongo ('malattia del canto' o 'Canto delle Pleiadi'), uno dei piú grandi dell'America coloniale, diffusosi nel Perú centrale, tra il 1560 e il 1570, fino alla ex capitale Cuzco. Il profeta Juan Chocne riattualizzava la religione tradizionale e annunziava il ritorno degli antichi dèi contro il dio cristiano degli Spagnoli. Imminente era, nel suo annunzio, la fine del mondo: gli Indi battezzati sarebbero morti, salvi sarebbero rimasti gli Indi che praticavano il culto delle *huaca*, sacri feticci, divinità e antenati mitici tradizionali. Dopo il diluvio sarebbe risorto l'impero degli Inca, e in esso avrebbero avuto vita felice i proseliti del culto. Costoro dovevano evitare di frequentare chiese cristiane, di impiegare per sé nomi, simboli, cibi e costumi degli Spagnoli. Per preparare il ritorno degli dèi i nativi danzavano senza posa fino a cadere in stato di trance, «posseduti» dagli dèi, e fra convulsioni e grida rinnegavano il cattolicesimo. Questo culto nativista si sviluppò proprio nel momento in cui, terminate le guerre civili fra *conquistadores*, la Corona e la Chiesa avevano cominciato una capillare opera di trasformazione della società india attraverso l'istituzione di meccanismi di sfruttamento coloniale quali l'*encomienda*, il tributo, l'imposizione del cattolicesimo. Gli Indi risposero, mediante il culto del Taqui Ongo, alla minaccia di destrutturazione del mondo tradizionale, opponendo una resistenza incentrata sulla religione ancestrale. Ma il culto, sorto con funzione magico-terapeutica nelle zone rurali e periferiche, nel giro di pochi anni giungeva a coinvolgere le città e i maggiori centri di popolamento, assumendo un netto carattere politico e rivoluzionario. L'inca Titu Cusi di Vilcabamba cercò infatti di canalizzare il movimento ai fini della rivolta restauratrice dell'impero incaico [Curatola 1978]. Del resto l'intero contesto storico-culturale fra gli Indi peruviani dell'epoca era pervaso da profonde speranze messianiche di resurrezione di dèi antichi e d'insurrezione antispagnola. Era di quest'epoca la voce diffusa in alcune regioni (Jauja e Pari-

nacocha) della «resurrezione del dio Pachacamac, a cui gli Indios facevano grandi sacrifici e offrivano capi di bestiame» [Wachtel 1971, trad. it. p. 287].

L'impronta neotradizionalista e nativista del movimento del Taqui Ongo, il suo rituale di possessione fondato su danze collettive, la carica anticolonialista con il suo seguito insurrezionale, l'attesa dell'imminente emancipazione e dell'era messianica di salvezza per i proseliti, costituiscono elementi di analogia con l'altro grande movimento millenarista e messianico del continente americano, la Ghost Dance degli Indiani delle praterie [Millones 1973]. Nel caso del culto peruviano v'è di specifico il tema d'un ritorno dell'impero degli Inca, tema che ricorre frequentemente in Perú. Lo si ritrova nel movimento del 1724, creato da Juan Santos Atahuallpa: un leader il quale si autoproclama nuovo inca, annunzia la fine della dominazione spagnola con l'avvento di un'era di ricchezze per gli Indi, guida un'insurrezione che riesce a tener testa per alcuni anni agli Spagnoli. È da sottolineare che anche in questi movimenti dichiaratamente anticristiani si nascondono e sono incorporati elementi cristiani. Nel culto del Taqui Ongo, particolarmente, le due donne accompagnatrici del profeta avevano assunto i nomi di Santa Maria e Santa Maria Maddalena. Secondo Wachtel v'è forse, in ciò, il tentativo di «assimilare la forza del dio cristiano e trarne profitto ritorcendola contro gli stessi spagnoli» [1971, trad. it. p. 295]. Ma v'è anche un implicito influsso del messianismo cristiano.

Anche nella Ghost Dance del Nordamerica i profeti sognano e ripropongono il recupero della tradizione avita. Il grande movimento accompagnò ed ispirò la resistenza degli Indiani contro gli Americani che tra il 1870 e il 1890 procedevano verso occidente impadronendosi delle loro terre.

I profeti Wodziwob, Kanakuk, Smohalla, Wowoka e altri, ispirati da sogni e visioni (erano detti «sognatori»), ripetono moduli mitici ed escatologici quali il ritorno dei morti, l'avvento di un rinnovamento totale dopo il cataclisma cosmico (diluvio o terremoto). Aggiungono l'annunzio del ritorno delle mandrie di bisonti, che dai bianchi erano state distrutte e che nel mito messianico simboleggiano la vecchia tradizione di cacciatori e il vecchio stile di vita scalzato violentemente dagli stranieri. Anche questi profeti indicono rituali collettivi di danze estatiche.

Fanno capo al culto della Ghost Dance alcuni noti condottieri militari quali Capo Giuseppe, Tecumseh, Toro Seduto, quest'ultimo artefice della rivolta dei Sioux del 1890. Ma poi la definitiva e forzosa rinunzia ad ogni aspettativa di libertà, con lo stabilizzarsi del dominio dei bianchi e con la segregazione nelle riserve, doveva segnare la fine della Ghost Dance e il riflusso verso la nuova religione profetica del peiotismo: un prodotto culturale della segregazione in riserve e del sincretismo con il cristianesimo.

Il peiotismo si afferma dal 1890 per assumere nel suo sviluppo un ruolo centrale nella religione degli Indiani. Organizzato in una Chiesa nazionale peiotista fortemente istituzionalizzata, il culto del peiote ha carattere misticheggiante ed evasionista. È celebrato con l'ingestione collettiva e rituale dell'omonima pianta allucinogena, assunta al centro di un sistema mitico-rituale in cui vari tratti e simboli cristiani sono incorporati. Il processo di sviluppo dalla Ghost Dance al

peiotismo ripete quello di vari movimenti messianici nel loro passaggio, dalla fase emancipazionista, nell'epoca coloniale, alla successiva fase istituzionalizzata, con carattere misticheggiante, evangelico ed integrista. Parallelamente, dal tronco del kimbangismo è sorta la «Chiesa di Gesú Cristo sulla Terra nel nome di Simon Kimbangu»: ossia la Chiesa nazionale congolese di oggi, intonata al carattere delle Chiese evangeliche istituzionali pur con tratti liturgici indigeni. D'altra parte, dal tronco del movimento guerriero Hau-hau dei Maori in Nuova Zelanda nasce, in fase postcoloniale, la Chiesa ringatu tuttora viva: altro esempio di trasformazione di un movimento messianico, contestatore o ribelle, in una istituzione di carattere conservatore.

La situazione postcoloniale, con i processi di rapida trasformazione e destrutturazione socioculturale promossi dalla modernizzazione e dai piú intensi rapporti con il mondo occidentale, ha visto crescere un'innumerevole nuova serie di fermenti messianici nel Terzo Mondo. Questi messianismi in genere perdono la carica nativista e polemica dei movimenti religiosi scaturiti dalla situazione di esproprio territoriale e culturale generalmente imposto dalla colonizzazione. I messianismi sorti nelle condizioni postcoloniali assumono prevalentemente tendenze integriste; rispondono ai bisogni di reintegrazione psicologica e culturale di genti che sperimentano le lacerazioni prodotte dalla detribalizzazione, dall'urbanizzazione massiccia e dalla deculturazione. Corrispondentemente si avverte, in questi nuovi messianismi, un'attenuata importanza del modello di messianismo ebraico ed emancipazionista del Vecchio Testamento, mentre viene enfatizzato il modello di messianismo cristiano e universalista del Nuovo Testamento. Nei numerosi gruppi profetici recentemente formati nell'Africa nera assumono rilievo particolare i richiami all'impegno etico individuale, ai valori di una salvezza interiore e mistico-comunitaria. Gli stessi rituali di guarigione che hanno in essi il massimo risalto, sono calati in una ideologia religiosa fondamentalmente segnata da esperienze mistiche di possessione spirituale, o estasi o trance. Analoghe caratteristiche si ritrovano nei gruppi messianici, comunitari e pentecostali che si moltiplicano fra le popolazioni latino-americane negli anni recenti.

Scevri ormai dalla tensione politica e contestativa insita nei messianismi emancipazionisti, la maggioranza dei culti profetici d'età contemporanea, in fase di decolonizzazione, sviluppano attitudini misticheggianti di «fuga dal mondo» – secondo il linguaggio del sociologo Bryan Wilson – fuori da impegni operativi di rivoluzione o riforma. Sono tesi alla salvaguardia dai mali fisici e mentali, specialmente gravi questi ultimi in rapporto alle crisi socioculturali moderne, e perciò si presentano come religioni di guarigione. Nel contempo, davanti alla minaccia portata all'identità individuale e sociale dalla crisi delle strutture familiari, claniche, tribali, territoriali dalla modernizzazione, questi culti forniscono altrettanti sistemi surrogativi di riaggregazione comunitaria di tipo elettivo e volontario, e dunque dei nuovi nuclei di autoidentificazione, che fungono da comunità di salvezza.

Sia gli sviluppi contemporanei degli antichi messianismi coloniali di cui s'è fatta menzione, quali peiotismo, Chiesa kimbangista, Chiesa ringatu, ecc., sia i

molti profetismi nuovi delle società ex coloniali e di gruppi marginali o in via di sviluppo, tendono a privilegiare gli aspetti del messianismo biblico facenti capo alla figura salvatrice di Gesú: dal cui modello i profeti locali, nel fondare gruppi di preghiera e poi comunità nuove, recuperano e riattualizzano la missione di guaritore e taumaturgo, che fanno propria assumendo personalmente un ruolo di salvatori.

Un'analoga ideologia misticheggiante, extramondana e imperniata sul modello cristiano a forte tinta «spiritualista», si affermava in un gruppo importante di movimenti social-religiosi, fin dall'età coloniale. È il filone messianico derivato in Africa occidentale dal profeta William Wade Harris, e noto come «harrismo». Dal 1914 il liberiano Harris predicò la nuova religione, influenzata da esperienze di missioni protestanti, in Costa d'Avorio e Costa d'Oro. Si presentava come «Cristo Negro», guaritore e taumaturgo, annunziatore d'un messaggio universalista che scavalca le diversità etniche, sociali e culturali. Si appropriava del rituale cristiano della preghiera collettiva e della confessione. Innestava sui vecchi culti di possessione l'esperienza pentecostale dello «spirito» che entra nell'individuo e produce estasi, possessione e glossolalia. Eliminava le divinità e i feticci tradizionali, vietava il ricorso ai sacerdoti tradizionali. Dal movimento harrista si propagavano nell'intera Africa occidentale le Chiese «spirituali» o di «guarigione mediante preghiera», che dal secondo dopoguerra ricevevano ulteriore impulso, dando nascita al cosiddetto neoharrismo, anche per effetto dell'ondata di missioni pentecostali angloamericane sopravvenute, e che per la carica emozionale e festosa delle loro funzioni riscuotevano adesioni entusiastiche. Infatti le stesse Chiese spirituali si caratterizzano per il loro clima d'intensa partecipazione emotiva fra canti, danze e riti esaltanti, che si aprono ai miracoli e alle guarigioni carismatiche operate dai profeti. Atmosfera di fratellanza, soccorrevolezza reciproca, sentimento di festa attuano in esse un clima edenico di fede e di compiuta salvezza. Perciò tali chiese fungono da vere comunità messianiche, mentre in esse l'immediato richiamo al messianismo evangelico di Gesú contrasta con il vecchio richiamo al messianismo mosaico ed emancipazionista di molti movimenti d'età coloniale.

La diversità di questo tipo di messianismo, presente già dall'età coloniale limitatamente all'Africa occidentale, rispetto a quelli coevi dell'Africa meridionale, orientale e centrale, ha una sua razionalità storica. Se i messianismi in un'ottica storiografica rispondono a determinate situazioni di crisi etico-sociale, di tensione e malessere di gruppi etnici e sociali in tempi e condizioni variabili, va detto che sono sostanzialmente differenti le condizioni create dalla dominazione coloniale in Africa occidentale rispetto a quelle create negli altri territori africani. Infatti la colonizzazione del Golfo di Guinea, soprattutto per il clima proibitivo agli Europei, ha mancato di produrre i drastici fenomeni di spossessamento di terre che hanno invece caratterizzato la colonizzazione delle altre varie plaghe africane (e di altri territori coloniali). Il colonialismo che altrove agiva pertanto come forza disgregatrice delle stesse basi territoriali e ledeva i legami con la terra santificati dalle tradizioni ancestrali, fra le società native dell'Africa occidentale agiva soprattutto come forza deculturatrice, disgregatri-

ce delle strutture sociali e della cultura. Cominciava da allora ad aprirsi, in queste culture, quel vuoto psicologico che in tempi moderni sempre piú fortemente, con la decolonizzazione, ha aggravato la crisi di tutte le società e culture ex coloniali. La situazione culturale dell'Africa occidentale in età coloniale ha caratteristiche corrispondenti a quelle di tutta l'Africa in età postcoloniale: la crisi aperta tocca la sfera dei comportamenti, delle scelte culturali, della continuità o meno delle tradizioni. Ma non è un attacco diretto alla terra dei padri, che provoca e ispira, dove è praticato, un tipo di messianismo coerentemente modellato sull'esempio mosaico e sul Vecchio Testamento, con la sua originaria religione nazionale e il suo Dio protettore del popolo contro i nemici.

Se dunque i messianismi emancipazionisti rispondono primieramente all'attacco mosso fino alle basi dell'esistenza fisica e territoriale – e non solo alla cultura –, i messianismi del movimento harrista e delle Chiese moderne rispondono in primo luogo alle contraddizioni, allo smarrimento e alle lacerazioni derivanti dal dualismo culturale dei modelli tradizionali e moderni, da cui specialmente l'Africano urbanizzato viene coinvolto. E non a caso la grande maggioranza delle Chiese profetiche contemporanee nasce in ambienti urbani. Questi messianismi, volti all'«autonomia» culturale e non all'emancipazione politica, pongono un problema d'identità, nel dilemma morale, culturale e psicologico fra un passato tradizionale e un sistema culturale fondamentalmente straniero, che ha radici storiche autonome.

Acquista pertanto un preciso significato storico e antropologico il fatto che nei messianismi di tipo «emancipazionista» ricorrono simboli, nomi personali di profeti, processi identificativi fra un popolo e il popolo ebraico, contenuti di sogni e visioni, significati e ispirazioni che rivelano la scelta del modello veterotestamentario come primo riferimento biblico; mentre nei messianismi «autonomisti» predominano nomi, figure, simboli, parabole, eventi paradigmatici e significati del Nuovo Testamento.

Nell'insieme la grande espansione di movimenti messianici fra società indigene del Terzo Mondo è il prodotto anzitutto dell'espansione politica e territoriale delle nazioni occidentali e della loro civiltà industriale sul terreno di società preindustriali; inoltre è il risultato della reinterpretazione e riplasmazione del cristianesimo, nelle sue componenti vetero- e neotestamentarie, da parte di personalità di leader religiosi e profeti nativi. L'avvento di tali ondate messianiche, dall'età coloniale all'età della decolonizzazione, ha prodotto importanti modificazioni nella concezione del mondo e del destino comune. Ha introdotto elementi di una nuova coscienza del tempo e della propria storia. In molti casi ha posto i germi ideologici giustificativi di azioni comuni, tese a trasformare i rapporti di oppressione e di dominazione, e a superare condizioni di crisi, di vuoto culturale e di valori.

Il messianismo primitivo è un campo di analisi privilegiato per cogliere e per capire il valore del simbolismo mitico-rituale nella sua fase nascente, nonché la sua portata come fattore propulsivo nei processi della dinamica socioculturale. Inoltre, trattandosi di fenomeni osservabili quasi *in vitro* sul posto nel loro formarsi e nei loro successivi sviluppi, l'analisi dei messianismi nelle società preindustriali o «primitive» offre il modello paradigmatico utile a cogliere il momento preciso del nascere di una nuova religione, i nessi palesi e segreti con il *background* socioculturale e con la situazione storica generale, gli addentellati sociali, culturali e talora politici del suo messaggio e del suo simbolismo. L'analisi dei messianismi «primitivi» infine s'è dimostrata feconda su un piano epistemologico assai generale perché getta luce su un momento fondamentale nell'intero processo della creazione culturale, non solo fra le società «primitive», ma anche in quelle dell'antichità e in molte fasi della civiltà moderna e contemporanea nel mondo occidentale: con particolare riguardo al rapporto fra produzione simbolica e azione collettiva d'ordine culturale, sociale e politico. [V. L.].

Barrett, D. B.
1968 *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Oxford University Press, New York.

Bastide, R.
1950 *Le messianisme chez les Noirs du Brésil*, in «Le monde non-chrétien», XV, pp. 391-8.

Cohn, N.
1957 *The Pursuit of Millennium*, Secker and Warburg, London (trad. it. Comunità, Milano 1965).

Cullmann, O.
1946 *Christus und die Zeit*, EVZ, Zürich (trad. it. Il Mulino, Bologna 1965).

Curatola, M.
1978 *Mito e millenarismo nelle Ande. Dal Taki Onqoy a Inkarrí: la visione di un popolo invitto*, in «Allpanchis Phuturinqa. Revista del Instituto de pastoral andina», n. 10.

De Martino, E.
[1960-65] *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977.

Desroche, H.
1969 *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, Paris - La Haye.

Eliade, M.
1949 *Le mythe de l'éternel retour; archétypes et répétition*, Gallimard, Paris (trad. it. Rusconi, Milano 1975).

Knox, R. A.
1950 *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Il Mulino, Bologna 1970).

La Barre, W.
1970 *Ghost Dance. The Origins of Religion*, Doubleday, Garden City N.Y.

Millones, S. G. L.
1973 *Nuevos aspectos del Taki Ongoy*, in J. M. Ossio (a cura di), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Prado, Lima, pp. 95-102.

Moscato, A.
1955 *Rivolta religiosa nelle campagne*, Savelli, Roma.

Mühlmann, W. E.
1961 *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historische Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Reimer, Berlin (trad. franc. Gallimard, Paris 1968).

Scholem, G.
1971 *The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York.

Talmon, J. L.
1961 *Political Messianism. The Romantic Phase*, Praeger, New York.
Wachtel, N.
1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1977).

Elemento componente di numerose escatologie (cfr. **escatologia**), la credenza (cfr. **credenze**) nella venuta di un messia che giunga ad aprire l'ultima fase della storia dell'umanità crea un atteggiamento nuovo verso il tempo (cfr. **tempo/temporalità**): il ciclo viene spezzato, è il momento della linearità. Intere **comunità** si pongono in attesa dell'**evento** (cfr. **passato/presente**, **religione**) che aprirà loro un **futuro** diverso, spesso **simbolo** della liberazione dal **bisogno**. Soprattutto agl'inizi, tale attesa svolge cosí il ruolo di **ideologia** rivoluzionaria (cfr. **rivoluzione**), spingendo ad agire per preparare il **mondo** e la **società** all'avvento del Salvatore. Da qui il propagarsi di tale credenza tra gli sfruttati e, oggi, tra i popoli colonizzati (cfr. **colonie**).

Millennio

1. *Dall'Apocalisse al millenarismo popolare medievale.*

L'idea del giudizio universale come giorno della vendetta dei poveri sopra i ricchi potenti, come riscatto degli sfruttati su esosi esattori, dei giusti sopra gli ingiusti, si sviluppò dal XIII secolo in poi nell'Europa settentrionale ad opera di predicatori che si rifacevano alla parabola evangelica della buona semente e della zizzania. Divenuti portavoce del malcontento dei contadini sempre obbligati a gravosi tributi e servigi ma ormai senza piú la protezione dei padroni, i predicatori non facevano altro che reinterpretare, e adattare alla condizione dei diseredati dell'epoca, il messaggio dei Vangeli sull'avvento del «regno» [*Matteo*, 13, 37-43] e l'annunzio escatologico dell'*Apocalisse*, d'una imminente riparazione dei torti. La rivolta dei contadini nell'Inghilterra del 1381 traeva ispirazione da questi sermoni biblici. John Ball, il predicatore, presentava il giudizio universale come somma delle lagnanze degli umili contro i grandi, e annunziava come imminente la soluzione delle conflittualità sociali nel quadro di un dramma escatologico: «Il momento del raccolto stabilito da Dio è alfine giunto. I figli del "regno" annienteranno le forze demoniache e inaugureranno il millennio» [citato in Cohn 1957, trad. it. p. 248]. La profezia millenarista diveniva messaggio rivoluzionario. Ai contadini che marciavano su Londra s'univano i disperati, gli affamati, gli emarginati della città. La rivolta, l'incendio del palazzo Savoy con la distruzione dei suoi tesori, la minaccia contro i membri del clero e i magnati davano corpo ad un'interpretazione rivoluzionaria del messaggio biblico, che era appena un esempio di quanto dopo d'allora altre volte, con assai piú consistenti riflessi sul piano storico-sociale e politico, si sarebbe ripetuto in piú paesi e in società differenti.

Nasceva la dottrina di un primitivo stato di natura egualitario, e su di essa veniva innestata l'attesa di una sua riconquista imminente, con l'annientamento delle disuguaglianze. Era il primo avvio del millenarismo egualitario, con il corollario delle rivolte contro il clero, i nobili e i principi. In Boemia dal secondo decennio del secolo XV si sviluppava su queste basi dottrinali il movimento di Giovanni Huss, bruciato poi come eretico. Ne scaturiva una rivoluzione nazionale e insieme sociale. Da un lato gli stessi nobili si contrapponevano al potere ecclesiastico e al clero cattolici, mentre dall'altro l'ala radicale, con il movimento dei taboriti, dava aperta espressione alla rivolta delle masse urbane piú tormentate dal bisogno e dalla disoccupazione, nonché dei contadini e braccianti in condizioni precarie. La rivoluzione traeva forza ed entusiasmo dagli annunzi apocalittici diffusi da profeti locali, tra i quali Martinek Hauska, ex prete cattolico, che predicava l'imminenza degli ultimi giorni e proclamava alle folle di sradicati e diseredati ch'era giunto il momento di eliminare ogni male in preparazione del millennio. Egli spingeva a salvarsi dal prossimo fuoco distruttore, ritirandosi nelle roccaforti taborite, centri comunitari riservati ai fedeli. In risposta al-

l'invasione e alla reazione dell'armata cattolica i taboriti erano sollecitati, dalle prediche dei loro profeti, a sterminare i nemici, visti come esponenti dell'Anticristo. Il mito escatologico d'origine giovannea e gioachimita si fondeva con il piú antico mito dell'Età dell'oro, incorporato nella tradizione colta e letteraria locale. Se ne sviluppava un millenarismo anarco-comunistico, interprete d'istanze sociopolitiche precise. «Tutti vivranno insieme come fratelli, nessuno sarà soggetto ad altri. Il Signore regnerà e il "regno" sarà consegnato al popolo della terra. Tutti i signori, nobili e cavalieri saranno sterminati nelle foreste. Imposte e tributi saranno aboliti, e cosí pure la proprietà privata d'ogni tipo sarà eliminata» [*ibid.*, p. 259].

I taboriti fondavano il loro centro, Tabor – dal nome del monte dove Gesú preannunziò la sua παρουσία –, nel quale vivevano applicando il comunismo dei beni. Ma le ruberie praticate per il sostentamento, l'imposizione di forzosi tributi ai vicini, i violenti conflitti interni e le divisioni settarie dimostravano l'incongruenza dell'utopia anarco-chiliastica e davano forza alla reazione della società ufficiale, con il conseguente fallimento del movimento. Dal quale peraltro derivava, a metà del secolo XV, il ramo messianico dei fratelli boemi con la loro dottrina del Salvatore Unto. Per costoro era vicino, come coronamento della terza e ultima epoca gioachimita, l'eliminazione del papa e del clero cattolico.

Il filone del chiliasmo egualitario boemo è un esempio dei fermenti millenaristi che punteggiano il corso della crisi della società feudale mitteleuropea nell'età tardomedievale. Il taborismo ebbe ripercussioni dirette in Germania con il movimento del pifferaio di Kiklaushausen (1476), che fondeva le esperienze taborite con il modello precedente di Tanchelmo, e quindi con il grande movimento di Thomas Münzer.

Dall'apocalittica di Niklaus Storch, a sua volta influenzato da dottrine taborite, Münzer traeva spunto per interpretare la Bibbia tutta, con il *Libro della Rivelazione* nonché il *Libro di Daniele*, in funzione di un'idea centrale, quella dello sterminio che i giusti o «eletti» ispirati dal Cristo vivente o interiore, avrebbero condotto contro gli ingiusti. Il «regno» di Dio si configura in lui come avvento di una società senza classi, senza proprietà privata, senza poteri coercitivi. In Münzer confluisce il misticismo anarchico e autoperfezionista della vecchia setta del Libero Spirito, con l'ascetismo pauperista dei flagellanti. La lega degli eletti, da lui fondata come organizzazione rivoluzionaria tra contadini e minatori, sviluppava e preparava quella lotta contro i principi tedeschi, che ebbe nella «guerra dei contadini» del 1525 il suo momento culminante. Münzer sviluppa completamente quella potenzialità radicale e rivoluzionaria contenuta fin nelle piú arcaiche fasi del millenarismo biblico, come momento estroverso, attivista e militante dialetticamente opposto e complementare del momento introverso, attesista ed ascetico. In questo senso Münzer è stato visto come profeta della rivoluzione [Engels 1850] e come l'anello di congiunzione tra il chiliasmo mistico del medioevo e lo spirito rivoluzionario del secolo XIX (Mannheim).

La profezia di vittoria a lui promessa da Dio, la garanzia da lui data ai combattenti che le palle nemiche sarebbero state fermate dal suo mantello e che Dio avrebbe trasformato cielo e terra piuttosto che lasciarli perire, nonché l'appari-

zione «prodigiosa» di un arcobaleno non salvarono i contadini dalle schiere armate mandate dai principi, né evitarono a Münzer la cattura e la decapitazione. Profetismo, miracolismo, élitismo, militanza, fede in una salvezza collettiva e immediata s'uniscono per dar forma, con Münzer, a un movimento millenarista armato di spada. Fallito questo, presto rigermogliava e si sviluppava in Germania e in Svizzera un movimento diverso, quello anabattista, intonato a un chiliasmo interiore, morale, pacifista e umanitario. Le due forme complementari e diverse del millenarismo – quella rivoluzionaria e quella mistico-ascetica – si rincorrono in questo modo, continuamente, nel loro svolgimento storico.

Il millenarismo (o chiliasmo) cristiano ha la sua base testuale e canonica nell'*Apocalisse* (*Libro della Rivelazione*) *di Giovanni* [20, 1-15], dove in forma di visione si annunzia che Cristo tornerà sulla Terra alla fine dei tempi con la «prima resurrezione» limitata ai santi e ai martiri, sprofonderà e rinchiuderà nell'inferno Satana per regnare un periodo di mille anni, restaurando una condizione di felicità e perfezione. Dopo questo periodo millenario Satana uscirà dall'abisso e muoverà la sua grande battaglia, per essere definitivamente sconfitto. Allora si darà luogo alla «seconda resurrezione» (di tutti i morti), al giudizio finale e al regno eterno di Dio. Il ritorno di Cristo, la prima resurrezione, il regno di mille anni, poi la seconda resurrezione e il giudizio con l'instaurazione della nuova creazione e del regno eterno sono i punti nodali d'una mitologia escatologica che ha vecchie radici nel profetismo ebraico e nella relativa corrente messianica, con cui originariamente forma tutt'uno. Ma mentre nel millenarismo/messianismo d'Isaia, Ezechiele, Geremia, del Secondo Isaia, Daniele e Baruc la fine del mondo coincide con il trionfo definitivo del popolo eletto, nel cristianesimo il millenarismo s'incentra nella dottrina della παρουσία o secondo avvento di Cristo.

Il conflitto tra l'esegesi letterale e quella allegorica del messaggio giovanneo esplodeva fin dai primi sforzi di organizzazione teologica del cristianesimo, con lo sviluppo delle prime comunità cristiane. L'interpretazione letterale riflette una visione materialistica ed è l'espressione di un'ideologia radicale volta alla distruzione dell'ordine sociale esistente. L'interpretazione allegorica, annullando la componente protestataria, enfatizza un atteggiamento volto alla rassegnazione consolatoria. Il processo di sviluppo tra le due interpretazioni millenariste si coglie attraverso i testi di autori che vanno da Papia a sant'Agostino.

Papia di Gerapoli, del II secolo, parlava di piaceri del cibo al tempo della resurrezione, e illustrava le condizioni del «regno» come quelle di una spontanea e meravigliosa fecondità della natura, di una riconciliazione degli animali fra loro e della loro sottomissione all'uomo. È evidente, da queste immagini, l'influsso di un antico τόπος letterario del mondo «pagano» relativo all'Età dell'oro. Il che denota la continuità di un'attitudine mentale e mitologica che ha le sue radici nel mondo precristiano, ma che con l'avvento del cristianesimo esce dalla sfera della pura immaginazione mitopoietica per assumere la concretezza d'un vero movimento di attesa chiliastica carico d'una potenzialità attiva e militante sul piano sociale.

Ireneo, padre della Chiesa, sullo scorcio del II secolo, era convinto sostenitore del millenarismo come dottrina che preannunzia un'epoca di effettiva e terrena beatitudine per coloro che hanno accettato il battesimo cristiano. Quelli di Papia e d'Ireneo sono, fra gli altri, documenti che testimoniano implicitamente un importante fattore delle conversioni al cristianesimo nell'epoca che precede gli editti di Costantino e di Teodosio i quali, con la graduale assunzione del cristianesimo a religione ufficiale dello Stato romano, portavano nuove e differenti motivazioni d'ordine politico, economico e sociale alle conversioni.

«I giusti resuscitati regneranno e la creazione rinnovata e liberata produrrà abbondantemente ogni sorta di cibo per mezzo della sola rugiada del cielo e della fertilità della terra. Il Signore diceva: "Verranno dei giorni in cui spunteranno delle vigne con diecimila rami ciascuno, e su ogni ramo diecimila ramoscelli, e su ogni ramoscello diecimila tralci, e su ogni tralcio diecimila grappoli, e su ogni grappolo diecimila acini, e ogni acino darà venticinque misure di vino". E quando uno dei santi prenderà un grappolo, un altro grappolo dirà: "Io sono migliore, prendi me, benedici il Signore per mezzo mio"», scrive Ireneo [*Adversus Haereses*, V, 33, 3]. Come si vede, il millenarismo assumeva i connotati d'una interpretazione mondana del messaggio salvifico emanante dal primo cristianesimo. È il millenarismo cosiddetto «asiatico», elaborato nell'ambiente in cui fu scritta l'*Apocalisse di Giovanni*. Ne sono testimoni Papia, Cerinto, Montano, Tertulliano: un millenarismo carico di colori paradisiaci – riconciliazione degli animali, eccezionale fecondità della terra, longevità degli uomini – e che interpreta il cristianesimo popolare. È il riflesso di quella ideologia che altri, recentemente, hanno denominato «premillenarista» [Shepperson 1962, pp. 44-45], secondo la quale, nel presupposto dell'impotenza dell'uomo nel trasformare il mondo, si postula che il millennio, e con esso il secondo avvento, verranno per un intervento sovrannaturale, cataclismico, prossimamente. È un millenarismo carico di quella potenzialità rivoluzionaria, che si manifesta nei movimenti religiosi popolari dell'Occidente cristiano, oltreché fra i popoli oppressi del Terzo Mondo.

Diversa era la linea interpretativa seguita, lungo i primi due secoli, dal cosiddetto millenarismo «siriaco-egiziano», fatto proprio da Bardesane, Teofilo d'Antiochia, Ippolito e dagli *Oracoli sibillini*. Il «regno» veniva messo in relazione, in questo caso, con i calcoli astrologici sulla settimana cosmica di sette millenni. Il millennio dato come «riposo dei santi» corrispondeva al settimo giorno della creazione, in cui Dio si riposò. «Poiché Dio ha fatto l'universo in sei giorni, secondo questa interpretazione si debbono compiere seimila anni. Ma l'*Apocalisse di Giovanni* dice [17, 10] che sono trascorsi i primi cinque millenni, uno è in atto e il settimo non è ancora venuto» [Daniélou 1958, trad. it. p. 455]. Ha inizio, in tal modo, il processo di procrastinazione del secondo avvento, che costituisce la base di quella ideologia riformista che è stata denominata «postmillenarista».

Tutta la speculazione teologica successiva accesamente attaccò la dottrina premillenarista, promuovendo l'interpretazione opposta, secondo la quale «il millennio non è che il prodotto reale dell'organizzazione cristiana del mondo, e il secondo avvento verrà alla fine di questo processo» [Shepperson 1962, p. 44].

Origene nel III secolo fu il primo influente teologo a screditare il chiliasmo

come superstizione risibile, presentando il «regno» come un evento che si sarebbe verificato non nello spazio e nel tempo, ma solo nelle anime dei credenti. Fu però sant'Agostino, all'inizio del secolo V, a formulare la dottrina allegorica e antimillenarista, conforme alle esigenze della Chiesa istituita e in fase di crescita. Secondo la sua *De civitate Dei*, il *Libro della Rivelazione* deve essere inteso come un'allegoria spirituale. Quanto al millennio, esso era cominciato con la nascita del cristianesimo ed era pienamente attuato nella Chiesa. «Questa diveniva subito la dottrina ortodossa, tanto che nel 431 il concilio di Efeso condannò la credenza nel millennio come aberrazione superstiziosa» [Cohn 1957, trad. it. p. 36]. Si ricorderà che se l'*Apocalisse di Giovanni* fu l'unica apocalisse inclusa nel canone neotestamentario – mentre ne furono escluse altre come apocrife – ciò avvenne per l'opinione, tutt'altro che certa oggi, che si trattasse del medesimo autore del quarto vangelo.

Il millenarismo si sviluppava ormai come tipica espressione eterodossa di religiosità popolare, fuori dalla tradizione teologica ufficiale. Esso prendeva corpo, specialmente in periodi e circostanze di tensioni drammatiche e di esperienze oppressive, in altrettanti movimenti religiosi popolari respinti dalla Chiesa ufficiale e spesso combattuti come «eretici». Del resto è fuori di dubbio che il testo stesso dell'*Apocalisse* da cui trae le mosse l'intero filone millenarista nella storia medievale e moderna, esprimesse, come osserva Pitocco, «la protesta radicale contro la condizione storico-politica in cui Israele si era ridotto sotto il dominio di Roma. Il rifiuto di tale realtà è la condizione che permette di spiegare la produzione stessa del testo apocalittico». Si comprende, in questa luce, perché l'autore del testo non faccia «che testimoniare qualcosa che travalica la sua volontà: la sua funzione è di riferire ciò che vede e sente» [Pitocco 1977, pp. 350-351]. Il millenarismo diventa perciò il canale comune dell'opposizione religiosa lungo il corso della storia sociale e culturale dell'Occidente cristiano. Quindi il «millennio», partendo dalla connotazione semantica assunta dal termine nello sviluppo della storia cristiana dei primi secoli, diventa sinonimo, nel senso piú esteso, di una condizione miracolosa e beata, di un'Età dell'oro annunziata e attesa per un tempo imminente come epoca paradisiaca e definitiva, a liberazione dalle pressanti miserie della società e della vita. In questo senso il millennio occupa un posto importante non solo nella storia social-religiosa delle diverse società dell'Occidente cristiano, ma anche delle culture preindustriali del Terzo Mondo, specialmente in seguito al loro contatto con la civiltà cristiana.

2. *Movimenti millenaristi nelle società primitive della Melanesia.*

Gli effetti deculturatori del contatto coloniale hanno prodotto dovunque condizioni di tensione e squilibrio nelle culture del Terzo Mondo, tali da favorire il rapido diffondersi di compensatorie mitologie millenaristiche, e in piú casi l'insorgere di movimenti chiliastici ad opera di profeti nativi. Ma talora, specialmente fra culture di livello tecnologicamente piú semplice, lo stesso «corto circuito» generato dal dislivello con la civiltà industriale rappresentata dai coloni o dai missionari, e dalla coscienza frustrante d'una propria inferiorità e impotenza a confronto con quella, dava luogo a insorgenze millenaristiche. Casi di quest'ultimo genere si sono ripetuti a varie riprese fra gli indigeni abitanti delle isole della Melanesia dall'inizio del secolo. Si tratta dei cosiddetti culti del cargo, o culti delle merci, spontaneamente sorti per un processo dinamico ricorrente in molte isole, in seguito alla comparsa dei bianchi con le loro navi da carico, ovvero con gli aerei da trasporto.

Una delle piú importanti manifestazioni di culti del cargo è la cosiddetta «follia di Vailala», un movimento creato nel villaggio omonimo dal profeta Ewara tra i Papua del delta del fiume Purari in Nuova Guinea dal 1919 e sviluppatosi fino al 1923. Ewara aveva avuto qualche esperienza della cultura europea e cristiana; ma ciò che colpiva soprattutto lui e i nativi era la vista delle merci sbarcate dai bianchi nell'isola – casse di cibarie, fucili, asce, coltelli e utensili vari, ecc. – delle quali gli indigeni ignoravano di fatto l'origine e il modo di produzione, e dalle quali inoltre restavano praticamente distanti ed esclusi.

La situazione socioculturale promossa dalla colonizzazione in atto nell'isola, l'emarginazione subita dagli indigeni, la disorganizzazione dell'ordine tradizionale prodotta dal contatto dei bianchi, l'ignoranza dei nativi circa il processo industriale, la loro tradizionale visione del mondo tipicamente incentrata su un ordine mitico-rituale portano gli abitanti a scorgere nelle merci europee, come nella Bibbia, il simbolo prodigioso d'una condizione di potenza e prestigio, il ricettacolo segreto della superiorità culturale dei bianchi [Turner 1978].

Il processo di mitizzazione delle merci segue la falsariga della mitologia tradizionale, secondo la quale l'origine di tutti i beni culturali sta nel tempo del mito – preordinato all'ordine dell'esperienza quotidiana – e secondo cui gli autori e dispensatori di tutti i beni vitali sono, da sempre, gli antenati tribali. Quindi nasce il nuovo mito, per il quale gli spiriti degli antenati tribali sarebbero i veri creatori delle merci portate dai bianchi, e i bianchi stessi – nelle diverse versioni del mito – impersonano i morti, oppure sono semplici usurpatori di beni prodotti dagli spiriti dei morti e da questi destinati ai nativi viventi. In ogni caso la presenza dei bianchi, come estranei e come portatori di modelli culturali diversi, è in qualche modo destorificata, pur valutandosi come estremamente positivi i beni, cioè le merci ch'essi portano con sé. In una situazione alienata di frustrazione collettiva, conseguente al dislivello abissale tra le due culture, quella di orticoltori primitivi e quella industriale, si diffonde la brama di vivere come i bianchi ma senza di essi [Lommel 1953; Worsley 1957], secondo una logica certamente contraddittoria per noi occidentali, ma non per l'esperienza indigena.

Ewara, il profeta del movimento di Vailala, prediceva il prossimo arrivo di una nave guidata dagli spiriti dei morti e degli antenati. La nave sarebbe stata carica di merci, le stesse portate dai bianchi. Si ordinava agli isolani di fare grandi feste in onore e in attesa dei morti: essi erigevano nei villaggi panche e tavole lignee, le ricoprivano di vasi di fiori e di offerte alimentari per i morti in arrivo. Si davano danze e feste. Da principio si diceva che tra le merci sarebbero giunti dei fucili, che i nativi avrebbero usato per scacciare dall'isola i bianchi: è il chiaro sintomo dell'insofferenza verso i bianchi, i quali imponevano agli abitanti

corvé e sanzioni, serbando per sé privilegi e ricchezze d'ogni sorta. Il mito diffuso da Ewara e dai profeti del culto pronosticava che il carico di merci sarebbe stato assegnato ai vari villaggi a seconda dei segni portati dalle casse d'imballaggio. Gli spiriti avevano rivelato, al profeta, che farina, riso, tabacco, attrezzi del cargo appartenevano ai Papua e non ai bianchi. Il cargo dunque – si diceva – sarebbe passato nelle mani dei nativi, i quali per diritto ne sono i padroni, dacché i bianchi ne usurparono il possesso togliendolo agli spiriti dei morti papua.

Fidenti nel prossimo arrivo del cargo gli indigeni abbandonavano i lavori di coltivazione nei loro orti e il commercio tradizionale. In qualche villaggio si sospese la produzione del sagú per vivere solo d'ignami e di taro.

L'intero mito del prodigioso cargo è la trasposizione millenaristica dell'esperienza dell'arrivo delle navi europee. Il comportamento collettivo risulta drasticamente condizionato dal mito millenarista. L'abbandono dei lavori segna la certezza dell'avvento imminente dell'era utopica dell'abbondanza e dell'ozio, fuori da intrusioni sgradite; ne seguirono episodi d'ostilità anti-bianchi. Soprattutto, gli indigeni cadevano in preda ad un invasamento collettivo, contrassegnato da una straordinaria agitazione motoria seguita via via da fasi di stordimento e immobilità. Ewara stesso era soggetto a frequenti crisi di trance. Il fenomeno era tanto vistoso da allarmare le autorità coloniali e le missioni, ed è alla radice della denominazione di «follia» datagli dal primo informatore europeo [Williams 1923]. Il movimento si diffuse di villaggio in villaggio per una vasta regione costiera. Esso esprime in modo confuso un intento di cambiamento, come mostrano anche la distruzione di oggetti cerimoniali tradizionali, l'adozione di vari elementi materiali dei bianchi (tavole, aste di bandiere) reimpiegati con funzione rituale, ma soprattutto l'attesa di oggetti *nuovi* portati dal cargo.

L'annunzio di un prossimo arrivo del cargo apportatore di un'epoca miracolosa di ricchezze ritorna, con varianti mitico-rituali, in molte comunità isolane e in tempi diversi. Esso forma un sottofondo di credenze da cui spuntano e si riaccendono, nelle piú varie occasioni – arrivo di nuovi gruppi europei, occupazione militare del territorio nella seconda guerra mondiale, un'eclissi solare, ecc. –, nuovi movimenti di massa, spesso indetti da profeti visionari, altre volte da personalità che avviano programmi e rivendicazioni di riforma culturale e, al limite, ribellioni sociopolitiche. Il che dà, ai culti del cargo, significati e valenze eterogenee che oscillano da un millenarismo puramente evasionista ad una relativa presa di coscienza d'ordine emancipazionista e nativista.

Alcuni culti profetici melanesiani trascendono in violenze su larga scala contro i coloni e i funzionari coloniali. Nel 1939 a Biak, isola delle Schouten (Nuova Guinea olandese), una vecchia profetessa, Angganita, malata di lebbra e poi «miracolosamente» guarita, in seguito a visioni predisse l'arrivo di navi con a bordo gli antenati e una quantità di beni. Diede all'isola il nome biblico di Giudea, denominò il fiume locale Giordano, e chiamò Gaza un'altra isola vicina. Angganita cadeva frequentemente in trance con crisi di glossolalia e predicava la resistenza agli Olandesi. Un innesto fu operato fra gli antichi miti dell'eroe culturale Manseren e le esperienze del tempo presente. Si disse che Manseren, l'eroe civilizzatore, stava per tornare passando dalla Germania o dal Giappone: due paesi che, essendo contro l'Olanda nella guerra mondiale, erano reinterpretati dagli indigeni come potenziali liberatori. Si sarebbe avuto un diluvio, sarebbe giunta una nave celeste, la manna sarebbe caduta dal cielo. Una promiscua fusione di elementi mitici tradizionali e biblici, di miti e di eventi reali reinterpretati miticamente connota questo movimento, come molti altri ad esso paralleli. I nativi costruirono canoe e zattere per salvarsi dal diluvio, in attesa dei morti e di Manseren. Si diedero a danzare notte e dí in stato di estasi e cantando inni per la loro terra natale, con un tono che un informatore olandese ebbe a definire «piú nazionalistico che religioso». La notizia dell'occupazione nazista dell'Olanda aveva evidentemente favorito questo incendio millenarista, che peraltro nel 1942, con l'arrivo dei Giapponesi nell'isola, trovava una reviviscenza sotto un nuovo leader, un certo Stefano Simiopiaref: un profeta proclamatosi «principe della pace». Costui programmava un vero impero papuaso, e molti capivillaggio aderirono al movimento, armando i sudditi di fucili giocattolo, in vista di un'utopica guerra «imperialista». L'utopia era subito smentita dall'intervento giapponese. I nativi s'avvedevano che la dominazione nipponica non era né meno esosa né meno coercitiva di quella olandese. La repressione cruenta, il massacro dei capi del movimento misero fine all'episodio, che serba tuttavia un suo significato, come spia di un bisogno di liberazione da condizioni oppressive, e di un'attitudine ad esprimere tale bisogno ricorrendo ad un linguaggio mitico-millenarista.

Un movimento ricco di tratti mitici e insieme di rivendicazioni sociali e politiche esplodeva a Malaita (isole Salomone) nel 1945, in seguito allo sconvolgimento prodotto dalla guerra, quando l'isola sotto amministrazione britannica risentiva gravemente della prolungata occupazione delle truppe alleate, con crollo della produzione della copra, principale risorsa economica locale. L'esperienza avuta dagli indigeni della presenza degli Americani, bianchi e negri, con le loro immense risorse, ebbe l'effetto di promuovere tra loro l'idea di un possibile mutamento delle proprie condizioni di sfruttamento e miseria, e di un'eliminazione del dominio britannico. È il movimento Marching Rule o Masinga Rule. Millenaristica, in esso, era l'attesa di navi americane che avrebbero inaugurato, con infinite merci, un'epoca paradisiaca. È l'effetto di una mitizzazione dell'immagine ricevuta degli Americani nell'isola. I capi del movimento organizzavano i villaggi con un sistema rigido di controllo dell'ordine, rivendicavano miglioramenti nel campo educativo e dei servizi sociali, un trattamento salariale adeguato e pari – per uguale lavoro – a quello dei bianchi, l'autonomia culturale e religiosa – con ripristino di usi e consuetudini tradizionali – e infine l'autogoverno. Il Marching Rule costituisce un tipico esempio di movimento che, dalle iniziali istanze mitiche e millenariste, sbocca in un vero partito politico. Di fatto due anni dopo il suo inizio la repressione britannica lo soffocava, catturandone e condannandone i capi; ma per anni ancora clandestinamente continuava ad agire, boicottando le attività delle autorità britanniche.

La seconda guerra mondiale, con il passaggio sotto il controllo dei Giapponesi, e poi l'installazione di truppe americane promossero fra gli abitanti di varie isole melanesiane reazioni intense di risveglio autonomista: tanto quanto nei

paesi africani le esperienze dei negri negli eserciti alleati, nel corso delle campagne militari dei vari continenti, provocarono il grande risveglio emancipazionista del dopoguerra. Emancipazionismo, millenarismo e messianismo in tutti i casi s'intrecciano in modi insolubili. La mitizzazione dei Giapponesi e poi degli Americani come presunti liberatori è un motivo ricorrente in piú casi, in Melanesia.

A Manus, isola dell'Ammiragliato sotto amministrazione australiana, nel 1946 s'imponeva il leader Paliau che, con grande successo, organizzò gli indigeni in un programma di riscatto sociale, di miglioramenti sanitari, di ammodernamento nei costumi e nell'igiene, di elevamento della condizione femminile, creando una Chiesa indipendente intrisa di elementi utopistici desunti dal cristianesimo. L'esperienza della presenza di Americani nell'isola, con la ricchezza di beni materiali e sanitari, con il congiunto umanitarismo mostrato tra loro, aveva indotto fra i nativi l'immagine di un'«era americana» senza piú tabú, mentre il dominio australiano si colorava tra loro d'un significato deprecatorio. Ma il movimento di Paliau, da origini riformiste e sociali, si lasciava a un tratto coinvolgere in un'atmosfera d'attesa millenarista, quando i seguaci furono investiti dalle voci diffuse da un profeta, Wapi, nella vicina isola di Rambutjon. Tali voci stavano creando un vero movimento del cargo, che fu chiamato *Noise* 'Rumore'. Si diceva che gli antenati stavano per tornare su una nave portando il solito carico di beni. Anche aerei erano in arrivo con altri carichi di ricchezze. Si costruivano depositi per la merce da ricevere; la popolazione restava inerte e in attesa, pregando. La delusione per il mancato arrivo del cargo, nonché l'intervento del governo provocarono una reazione violenta dei nativi, che uccisero il profeta Wapi. A questo punto Paliau a sua volta rinnegava il culto del cargo e tornava al suo programma autonomista di riforma sociale positiva, tanto da guadagnarsi l'ostilità del governo, che vide in lui un sovvertitore dell'ordine e l'arrestò (1950). Il movimento veniva assorbito; ma i suoi frutti restavano, con la formazione d'un consiglio indigeno riconosciuto dalle autorità, con la istituzione di cooperative di produzione di copra, l'ammodernamento delle condizioni sanitarie, di educazione, dell'agricoltura e dei servizi. Peter Worsley sottolinea, in proposito, l'efficacia di questi movimenti i quali, pur aderendo a certe prospettive mitizzanti ereditate dalla cultura tradizionale, in piú casi indirizzano verso vie innovatrici e aprono prospettive piú ampie e moderne fra piccole comunità indigene. V'è in piú casi un passaggio dalla religione alla politica, dal millennio alla riforma o alla rivoluzione. In questo senso pare inadeguata e fondamentalmente astorica l'interpretazione che Mircea Eliade dà ai culti del cargo, ch'egli, seguendo la sua prospettiva fenomenologica nel campo della comparazione religiosa, vede né piú né meno che come nuovi complessi mitico-rituali di rigenerazione del mondo, espressione del bisogno ontologico inerente nell'uomo come tale – fuori da determinazioni di tempo di cultura e di storia – di elevarsi dal livello della ordinarietà contingente. Il carattere dinamico dei millenarismi melanesiani, il nesso che li lega con la situazione nuova creata dalla colonizzazione e dalla presenza dei bianchi, il loro denso significato come conati innovatori messi in atto dai nativi e i germi d'una nuova presa di coscienza d'identità

culturale e sociopolitica emergono in vario modo nei lavori di antropologi quali Lommel, Burridge, Lawrence, Worsley.

La proliferazione di culti profetici con le loro varianti locali investiva le isole Salomone, Nuove Ebridi, Nuova Caledonia, Figi, e i vari distretti della Nuova Guinea. Qui, nella zona degli Altopiani Centrali il cargo prendeva forma di un aeroplano, che sarebbe sceso sul posto e avrebbe sbarcato i morti, identificati con i bianchi, e con loro tutti i beni da cui avrebbe avuto avvio l'era della definitiva abbondanza. A volte gli abitanti costruivano degli aeroplani-balocchi in miniatura per sollecitare in senso magico l'avvento di quelli veri. Nella maggioranza dei casi un'influenza determinante nella formazione dei culti millenaristi fu esercitata dalla Bibbia portata dai missionari, con i suoi temi apocalittici e messianici. Però non mancano casi nei quali si diffusero fra i nativi dicerie d'un arrivo del cargo come effetto di spontanei sogni avuti da individui, e solo in seguito si formarono movimenti e culti organizzati da profeti influenzati dalle missioni. Burridge riferisce il caso di un movimento della Nuova Guinea, nel quale si sviluppò una prima fase che l'autore designa del «sogno-mito» (*myth-dream*) – contrassegnata da una generica e diffusa aspettativa sulla base di sogni – e poi una seconda fase profetica, nella quale emerge la personalità del profeta Mambu, il quale organizza il culto e il movimento. Non pare lecito dunque postulare in linea generale una connessione indissolubile, organica e universale tra la Bibbia e la colonizzazione, in quanto fattori determinanti nel promuovere i nuovi millenarismi indigeni. Piuttosto sembra di poter indicare nella colonizzazione il fattore scatenante dei nuovi millenarismi, mentre la Bibbia costituisce da un lato il fattore agglutinante tra i nativi, dall'altro il modello espressivo e linguistico onde dar forma alle istanze e alle speranze aperte dalla crisi dall'urto fra le culture.

3. *Millenarismi nelle altre società tradizionali.*

Il ritorno dei morti apportatori d'una palingenesi costituisce per i Melanesiani, in realtà, uno sviluppo dell'arcaico complesso mitico-rituale della festa dei morti, con cui si celebrava il raccolto dell'anno e s'inaugurava l'annata nuova. Solo che ora, sotto l'effetto di un evento sconvolgente ed unico come la colonizzazione, il passaggio cosí ritualizzato non è piú quello ciclico tra un'annata e l'altra, bensí quello da attuarsi una volta soltanto e per sempre, fra l'intera era passata e una miracolosa dispensazione imminente e definitiva.

In ogni caso l'accento è posto sul momento positivo del mito apocalittico. Ma vi sono casi nei quali, in diversi contesti culturali e in circostanze differenti, è fortemente accentuato il momento catastrofico del mito apocalittico, con le sue componenti terrorizzanti. Fra gli Indiani delle praterie statunitensi, sotto l'effetto dell'invasione americana delle loro basi territoriali con la distruzione dei bisonti, loro primaria risorsa, nella fuga forzata sotto gli attacchi sterminatori subiti, si diffondeva il movimento della Ghost Dance. I profeti indicevano danze rituali collettive; essi preconizzavano il ritorno dei morti e della selvaggina, e

l'avvento di un'era finale di vita eterna nella quale i bianchi sarebbero arsi dal fuoco e di essi non sarebbe rimasta neppure la cenere. Ma una forma particolare della Ghost Dance fu quella che si produsse nel 1870 fra gli Indiani della California centrale e che poi salí verso nord fino alla zona dell'Oregon. È il culto della «casa sotterranea» (*Earth-Lodge*). In questo culto si fa fortemente sentire la componente catastrofica dell'apocalisse. I profeti e i loro adepti s'abbandonavano alle danze rituali e cadevano in trance per affrettare l'arrivo dei morti. Un terremoto avrebbe prodotto la catastrofe cosmica attesa come imminente. Perciò i gruppi di proseliti si proteggevano dalla prossima fine del mondo costruendo rifugi semisotterranei, ossia speciali case scavate, a pianta quadrata o circolare, con ampi corridoi sotterranei e nelle quali si compivano le danze rituali. Nelle riserve dell'Oregon il culto assumeva una nota particolare, in quanto si accendeva dentro il rifugio un fuoco centrale, da cui il nome di culto della «casa calda» (*Warm-House*).

Come si vede, le forme assunte dal millenarismo nelle sue concrezioni storiche e nei diversi contesti culturali variano sensibilmente, al di là di certe comuni e generiche componenti volte ad esprimere in termini mitici e simbolici l'urgenza di attuare una condizione di bene con il superamento del male sperimentato nel presente. Il millenarismo dei primitivi melanesiani è incentrato sul tema dell'abbondanza, del quale il culto delle merci e del cargo risulta essere espressione immediata. Questo millenarismo simbolicamente destorifica e annulla la condizione di miseria di cui l'arrivo dei bianchi ha indotto a prender coscienza, nella distanza palese tra i livelli delle due rispettive culture. Tuttavia si ravvisano anche, nei vari culti, espressioni larvate di autonomismo che rispondono oppositivamente alla dominazione coloniale in atto.

Il millenarismo della Ghost Dance e del movimento della «casa sotterranea» è caratterizzato da una decisa vena emancipazionista e di rivendicazione territoriale. Per i suoi nessi emozionali, culturali e religiosi, si può parlare in questo caso di un millenarismo etnico o patrio. Vi emerge il richiamo dei nativi al possesso della terra degli avi, loro assegnata dal Grande Spirito. Anche la «casa sotterranea» assume, sotto questo aspetto, il significato simbolico d'un richiamo alla terra degli antenati. È la risposta all'espropriazione territoriale imposta dai bianchi.

È chiaro che il millenarismo si presenta, ogni volta, come risposta implicitamente polemica e antagonista che una società, nell'impossibilità oggettiva o nell'incapacità di organizzare forme di resistenza diretta e politica, dà alle forze esterne o interne che ne turbano gravemente l'equilibrio culturale e sociale, o ne compromettono la sopravvivenza. In questa prospettiva i movimenti millenaristi costituiscono una delle prime e piú elementari forme di contestazione sociale, nei limiti di un linguaggio mitico-simbolico che peraltro può aprirsi, e talvolta di fatto si è aperto, ad iniziative operanti, in senso culturale, sociale e politico, con esiti riformistici o rivoluzionari [Pereira de Queiroz 1968].

Se i movimenti medievali europei cui s'è sopra accennato rappresentano un millenarismo incentrato su valori sociali di uguaglianza – per cui s'è parlato di millenarismo egualitario [Cohn 1958] –, ciò è l'indice e l'effetto di quel grave squilibrio socioeconomico interno del quale le classi sociali infime venivano prendendo coscienza per i cambiamenti indotti nelle strutture feudali dall'urbanizzazione e dalla crescita delle nuove classi, per cui l'urto con il potere del clero e dei nobili si faceva aperto.

Un tipico caso di millenarismo territoriale e nativista, in un contesto extraoccidentale, è costituito dal movimento creato fra i negri giamaicani dal leader religioso-politico Marcus Garvey nel 1918, e ripreso dal 1930 nella stessa Giamaica, da dove s'irradiava negli Stati Uniti. La sua importanza è accresciuta dal fatto ch'esso ha coinvolto vaste moltitudini di negri nel continente americano. Ne esistono tracce tuttora in alcuni circoli urbani, che reinterpretano l'ideologia originaria del movimento di Garvey secondo un criterio meno utopico, e cioè nel senso di una redenzione sociale dei negri americani.

Garvey, negro giamaicano visionario, fondava nel 1918 la United Negro Improvement Association per la riscossa pan-negra in America e in Africa. Ispirandosi alla Bibbia, egli progettava la riunificazione di tutti i negri delle Antille e in genere americani, e il loro ritorno in massa nell'antica patria perduta, l'Africa, donde gli antenati erano stati trascinati via come schiavi. Dall'Africa i bianchi dovevano essere espulsi, e una nuova religione sarebbe stata data ai negri, con un Cristo negro e degli angeli negri. Garvey si sforzò di dare al suo progetto millenarista uno sbocco reale. Organizzò il movimento con una struttura politica, gli diede una bandiera, un giornale («The Negro World»), creò una compagnia di navigazione (*Black Star Line*) per collegare l'America con la Liberia, dove riuscí a interessare le autorità ufficiali al progetto. Ma le inimicizie in seno alla classe colta negra, le difficoltà e le calamità, il naufragio della flotta, provocarono l'accusa di truffa, l'arresto e la deportazione di Garvey dagli Stati Uniti a Giamaica, nonché il fallimento del progetto. Ma il movimento aveva scosso la coscienza di masse di negri al punto che dal 1930 rispuntava a Giamaica, e poi si diffondeva negli Usa, un nuovo movimento direttamente derivato dal garveysmo, ossia il tafarismo. Nella nuova versione il programma nativista era di trapiantare tutti i negri d'America in Etiopia, e ciò perché l'Etiopia era l'unico stato indipendente africano, ma anche perché, secondo la Bibbia, Etiopia è sinonimo di Africa. A Giamaica il movimento allignava tra i negri di Kingston dei ceti piú umili, ed esprimeva una protesta contro le condizioni di soggezione e oppressione mantenute dalla minoranza bianca e dalle classi elevate. Si diffondeva una mitologia nativista e millenarista. Secondo tale mitologia i negri locali sono la reincarnazione delle antiche tribú d'Israele, confinate nelle Indie occidentali come pena per trasgressioni commesse alle norme divine. Giamaica rappresenta l'inferno, a cui si contrappone l'immagine dell'Etiopia, come paradiso. Il negus Hailè Selassiè (già ras Tafari, donde il nome del movimento) diventa il dio vivente, salvatore dei negri. Al ritorno dei negri in Etiopia seguirà la battaglia finale delle forze del bene e del male, la biblica Armageddo, e la giustizia regnerà sulla Terra. Ras Tafari, mitizzato e messianizzato, diveniva il simbolo del risveglio pan-negro; si diceva che fu lui a far sollevare i Mau Mau nel Kenya (1952). Il motto tafarista è: «L'Africa agli Africani d'Africa e di fuori». I tafaristi reinterpretano la Bibbia, e specialmente l'Antico Testamento, in funzione del loro riscatto etni-

co e sociale. Perciò s'identificano con l'antico popolo ebraico, secondo un motivo mitico ripetuto in molti movimenti messianici di emancipazione in Africa, in America e nei culti del cargo melanesiani. Il recupero da essi operato della storia etnica, dallo schiavismo al colonialismo, li porta ad un atteggiamento di protesta intransigente, fino alla violenza, contro le autorità amministrative, cosí come contro i missionari. I tafaristi «denunciano un unico inganno subito, ad opera della politica e della religione» [Lanternari 1960, p. 162]. In questo senso fanno propria la religione etnicista – in cui s'afferma la superiorità del negro sul bianco – già fondata da Garvey, che è assunto da loro come l'eroe precursore del movimento. Il carattere nativista del tafarismo emerge dallo sforzo, in esso compiuto, di rivalutare e riprendere una tradizione arcaica legata all'Africa, come strumento di autoidentificazione sociale ed etnica, contro la pressione d'un potere prevaricatore, già schiavista e ora razzista e nemico. Ma diversamente dai nativismi della Ghost Dance e di molti culti africani di emancipazione, in cui si ripristinano usi e stili di vita arcaici, qui l'interesse centrale è il recupero del territorio dei padri come luogo della salvezza e della fine dei mali.

La prospettiva evasionista del tafarismo originario s'intreccia e si complica a volte con episodi di violenza ribellista fino ad epoca recente (1959). Infatti a Giamaica il movimento ha uno sviluppo complesso che si protrae fino agli anni '70. Perdura fino agli anni '50-60, in esso, l'ideologia utopica originaria di «ritorno all'Africa». La visita di Hailè Selassiè (1966) a Giamaica avvalorava tale ideologia. Il successivo crollo dell'imperatore d'Etiopia (1974) non poneva fine al movimento, il quale si sviluppava a tuttoggi perseguendo una ideologia pur sempre contestataria, antiborghese e antibianchi, intesa a difendere l'identità negra e fondendosi negli ultimi anni con il movimento di contestazione musicale «Reggae» dei giovani negri locali. È pur questo uno sviluppo del tafarismo originario, che era nato come risposta all'oppressione dei bianchi secondo la logica di un razzismo invertito.

Un analogo razzismo di risposta contraddistingue, in origine, un altro movimento negro-americano di riscatto etnico-sociale: quello dei Black Muslims, che del tafarismo riprende molti tratti mitici ed escatologici. Il movimento era creato a Chicago a metà degli anni '30 da Elijah Muḥammad sul fondamento dottrinale d'un elaborato sistema di nuovi miti, che conferiscono al suo millenarismo emancipazionista una precisa razionalità. In una sincretica, ma torbida fusione di elementi biblici con altri desunti dalla memoria dell'età schiavista, vengono unificati organicamente il mito delle origini dei bianchi e dei negri, con il mito della fine dei tempi, o millennio. È dato come imminente il rovesciamento dell'attuale condizione di segregazione etnica e di emarginazione sociale dei negri statunitensi, da parte dei bianchi. L'uomo negro fu il primo uomo al mondo, perfetto e angelico come Adamo. L'uomo bianco fu creato tardi, per opera d'un genio maligno di nome Yacub (reinterpretazione del biblico Satana), da incroci opportunamente disposti in modo da dar luogo alla nuova creatura diabolica. L'uomo bianco è infatti il diavolo. Dalla terra d'origine in Asia i negri, discendenti dalle tribú d'Israele, furono dispersi dalla violenza dei bianchi sopravvenuti. La venuta di Mosè e di Gesú non bastarono a restaurare il diritto e la giustizia in Terra. La stirpe demonica dei bianchi continuò per millenni ad imperversare; ma prossimo è il tempo del loro abbattimento e della resurrezione dei negri. L'Islam è la loro religione, perché essa è la religione dell'Asia, loro patria originaria, e perché il cristianesimo è la religione dei bianchi da cui essi rifuggono. La palingenesi cosmica, già prevista dai testimoni di Geova per il 1914, secondo i Black Muslims è rinviata al 2000 per consentire a tutti i negri di ascoltare il messaggio profetico. Il culto dei Black Muslims, con le annesse organizzazioni religiose (moschee), educativo-scolastiche (università), militari (esercito), auspica un millennio che s'identifica con l'avvento di giustizia in Terra per la nazione «eletta» dei negri oppressi d'ogni regione. È significativo che Malcolm X, il leader piú d'altri impegnato nel movimento di emancipazione sociale e politica dei negri in un quadro mondiale, nella prima fase della sua formazione politica in carcere, aveva trovato nei Black Muslims la spinta iniziale ad agire: anche se poi sarebbe uscito da quel movimento rinnegandone il mitologismo e l'incongruenza ideologica. Ciò sta a comprovare da un lato la natura ambigua del millenarismo alle prese con i problemi reali della società che in esso rispecchia i propri bisogni e le proprie speranze; ma anche la sua potenzialità dirompente, in situazioni per altro verso chiuse e disperate.

La fede millenarista accompagna e ispira numerosi moti di rivolta sociale e/o politica tra società in regime coloniale o semicoloniale di America, Africa ed Asia. Spesso emerge una figura individuale di messia atteso come demiurgo del rinnovamento finale (cfr. l'articolo «Messia» in questa stessa *Enciclopedia*). Ma sempre emerge un leader carismatico, o piú d'uno, che riscuote seguito e venerazione come annunziatore-profeta del rinnovamento imminente. Oltre alle ondate millenaristiche dei Tupinambá dei secoli XVI-XVII, a quelle dei Guaraní con i loro «uomini-dio» nei secoli XIX-XX, oltre ai movimenti neobrasiliani di Canudos (1870-97), di Joazeiro (1870-1936), e di Contestado (culminato nel 1913-16), con la loro città santa o «nuova Gerusalemme» e la sequela di leader cattolici o *beatos* seguiti come potenti guaritori taumaturghi e profeti, altri movimenti costellano la storia social-religiosa degli Indi e dei campesinos del Messico e dell'Argentina. Recenti studi hanno messo a fuoco questo capitolo di storia dei millenarismi/messianismi. Un intero filone di movimenti millenaristi contrassegna i rapporti di alcune tribú indie del Chaco argentino con le amministrazioni provinciali e i coloni bianchi e creoli. Dopo la conquista dei loro territori compiuta a metà del secolo XIX dall'esercito nazionale, e dopo che – dal 1878 – vi furono stanziati come coloni gruppi d'immigrati europei, s'instaurò un regime di sfruttamento degli Indi come manodopera a basso costo e fu disintegrata l'economia tradizionale con l'imposizione di un'agricoltura commerciale. Indebitamento, discriminazione, strumentalizzazione dei capi locali prepararono il clima al primo movimento dei Mocoví nel 1905. Fecero la loro comparsa degli «uomini-dio» (*tata-dioses*) che profetizzavano l'imminente cataclisma, la fine del mondo, la distruzione dei bianchi. La terra – dicevano – sarà ridata agli indigeni, saranno mutati in maiali i bianchi che sopravviveranno alla distruzione, da porre in atto subito mediante armi tradizionali, e cioè lance, frecce e coltelli. Gli uomini-dio vantavano la loro invulnerabilità alle armi da fuoco dei bianchi. Agli attacchi

condotti contro casali, missioni e insediamenti di coloni seguirono rappresaglie, massacri, repressioni da parte delle forze dell'ordine. Molti Mocoví emigrarono da allora verso il Nord, e furono tra i piú vivaci promotori del moto di Napalpí del maggio 1924.

L'occasione alla ribellione di Napalpí fu data dal divieto, allora imposto dal governatore del Chaco, di migrazione stagionale nelle vicine province di Salta e Jujuy, dove gli Indi mocoví trovavano nelle fattorie dello zucchero un lavoro saltuario per poter sopravvivere. I coloni coltivatori di cotone del Chaco, paventando la mancanza di manodopera per le loro piantagioni, avevano indotto le autorità a emanare il divieto, per gli Indi peones, di uscita dalla provincia. Questa restrizione, unita alle malversazioni, ai tributi e ai taglieggiamenti consueti imposti anche ai Toba sedentari, dava fuoco alla miccia d'una protesta organizzata. Gli Indi campesinos toba e mocoví indissero uno sciopero, ma dallo sciopero passarono subito ad un'esplosione millenarista, dietro la guida dei capi sciamani Pedro Maidana, José Machado e Dionisio Gomez. Mentre Maidana, un Mocoví, fungeva da organizzatore, Machado e Gomez, due Toba, erano i leader carismatici. Entrambi vantavano rapporti diretti con gli spiriti dei trapassati e con il dio (della religione tradizionale), nel cui nome parlavano. Annunziavano il ritorno dei morti, la palingenesi del mondo, la distruzione dell'uomo bianco, la restituzione delle terre ai nativi. Si sarebbe rinnovata la mitica era di felicità e di libertà. Bastava sospendere i lavori, impadronirsi dei beni dei bianchi e partecipare alle cerimonie tradizionali eseguite nell'apposita capanna («tempio») dove Gomez e Machado asserivano di comunicare con gli spiriti, al modo degli sciamani tradizionali. L'ideologia del movimento era fortemente condizionata dall'originaria concezione del mondo magico-sciamanica. La stessa profezia del ritorno dei morti e della palingenesi con l'avvento di un'era di giustizia non sembra dipendere dal millenarismo biblico, giacché la sua radice si ritrova nell'originaria mitologia dei Toba: la quale infatti – anche per precedenti influssi di culture amazzoniche e andine – include il tema del ritorno al mitico tempo delle origini e della fine del mondo attraverso una serie di apocalissi periodiche (Métraux). I profeti del movimento Napalpí assicuravano i seguaci che l'invulnerabilità li avrebbe protetti dai fucili nemici. Ma la repressione della polizia li smentí. Il movimento si concluse con il massacro del luglio 1924.

In seguito ad una siccità prolungata scoppiava nel 1933 un altro movimento presso El Zapallar. Leader-profeta era l'Indio toba Natochí, che si proclamava «figlio del tuono». Egli annunziava l'imminente epoca di prosperità e libertà, predicava il rifiuto del cristianesimo e d'ogni contatto con i bianchi, la sospensione dei lavori. Distribuiva ai fedeli dei bastoni, simbolo di potere, e dichiarava che allorché tutti gli indigeni avessero avuto un bastone i bianchi sarebbero stati distrutti (non è chiaro in che modo). Ripristinò il culto della stella del mattino e le cerimonie originarie, con danze e canti corali. La ruberie commesse a spese dei bianchi provocarono l'intervento della polizia. Natochí fu messianizzato: si disse ch'egli scatenò una tempesta che gli consentí di sfuggire alla cattura, oppure ch'era scomparso in cielo. Non fu questo né l'unico né l'ultimo movimento della regione del Chaco nel 1933. A Pampa del Indio un giovane profeta, Tepenaik, in seguito a dei sogni simili a quelli che allora ricorrevano anche fra altri Toba del luogo, pronosticò l'arrivo di numerosi aeroplani da Buenos Aires (la «città dei bianchi»). Ne sarebbe discesa una quantità di beni da distribuire agli indigeni, che da quel momento avrebbero visto cessare la miseria per sempre. Come nei culti del cargo delle zone centrali della Nuova Guinea – dove il mito millenarista configura l'immagine di aeroplani che portano le merci miracolose – anche qui i nativi apprestavano una pista d'atterraggio per gli attesi aerei, mentre nasceva un culto fatto di canti, danze e trance. Confluirono nel culto molti seguaci del movimento di Natochí: e ciò mostra una continuità ed una connessione nell'intero filone dei millenarismi della regione del Chaco argentino.

L'analogia morfologica di questi millenarismi con altri di società differenti parla d'una corrispondenza di significati e di funzioni. Tutte le loro espressioni, anche il ribellismo da essi promosso, hanno carattere simbolico e rituale. La prospettiva nella quale si muovono è schiettamente prepolitica. Ma è prepolitica la prospettiva anche dei movimenti social-religiosi d'Africa e d'Asia, pur nel loro millenarismo emancipazionista. Tali sono ad esempio i movimenti Kitawala e T'aip'ing.

Il movimento Kitawala è volto a ripristinare la supremazia del negro sul bianco, in coerenza con la mitica antropogonia secondo la quale il negro sarebbe stato il primogenito, tra i figli di Dio, e il bianco sarebbe stato secondo. Su questa base mitologica s'innesta l'escatologia largamente influenzata dalle dottrine dei testimoni di Geova, per dar luogo a un movimento popolare a carattere rivoluzionario. Nel movimento T'aip'ing in Cina converge a sua volta una reazione popolare contro la molteplice oppressione del dispotismo manciú, del mandarinato feudale e delle potenze occidentali. Esso riusciva a tenere in scacco per quattordici anni (1850-64) la dinastia imperiale formando un eterodosso «impero celeste della Pace», con un profeta che si proclamava «re celeste» e «figlio di Dio». Ma la ribellione T'aip'ing veniva debellata e la dinastia imperiale restaurava il suo potere fino al sorgere della repubblica cinese nel 1911. Quest'ultima trovava, nel movimento T'aip'ing, una sua anticipazione, benché in chiave prepolitica.

4. *Millennio, utopia et ultra.*

Tra le varie definizioni del millenarismo, specialmente quelle di taglio socio-antropologico, socioreligioso e psicosociale tendono a porre in risalto dei connotati validi su scala comparativa. David Aberle [citato in Thrupp 1962, p. 214], a proposito della tesi che pone il millenarismo in rapporto con situazioni di «privazione» (*deprivation*) intesa come «discrepanza fra legittima aspettativa e realtà attuale», giustamente contesta l'ambiguità e l'inconsistenza scientifica del concetto di privazione; ma poi definisce il millenarismo come «fuga dei seguaci dalla sfera ordinaria della vita, allontanamento dall'ordine sociale ed empirico costituito, con l'uscita dalla società ordinaria e la formazione d'una setta di eletti». Ora, ad un'attenta analisi comparata questa prospettiva si rivela riduzionista. Infatti se essa s'attaglia alle manifestazioni di millenarismo tenue, passivo o eva-

sionista – quali possono individuarsi in certe comunità messianiche d'epoca contemporanea in Africa oppure nel postmillenarismo della Chiesa cristiana occidentale –, non coglie l'essenza dei millenarismi nella loro fase dinamica. Questi sono caratterizzati infatti da un mordente attivo e militante, da una carica denunziataria, protestataria e trasformativa. Dunque il millenarismo, con il tipico linguaggio mitico-escatologico che gli è proprio, va inteso nella sua ambivalenza costitutiva di movimento che, mentre rifugge dalla realtà storico-sociale che lo circonda, propone e propugna in modi espliciti – e con punte d'aperta polemica o addirittura di aggressività vera e propria – una contro-realtà «che prefigura una trasformazione del mondo profano e che implica la promessa d'un nuovo mondo, contropartita della vita quotidiana ingiusta e meschina» [Pereira de Queiroz 1968, trad. it. pp. 4-5]. Worsley [1957, trad. it. p. 20] sottolinea giustamente che gli aderenti a un movimento millenarista preparano *attivamente* il tempo del rinnovamento. Ma anche piú ampia e articolata è l'analisi che fa Roger Bastide quando distingue [1975, trad. it. pp. 139-45] piú livelli di significati nei millenarismi/messianismi presso le società tradizionali. Ad un significato contro-acculturativo, come movimenti per la salvaguardia della cultura tradizionale (nativismo), si sovrappone un significato sociologico, come movimenti di resistenza religiosa o prepolitica dalla quale si costruirà il nazionalismo. Ma nella prospettiva critica e psicosociale adottata da Bastide il significato profondo e generale è quello di «meccanismi di creazione di una nuova identità sociale, attraverso l'elaborazione d'una cultura originale diversa sia da quella degli antenati sia da quella degli Europei». L'accento cade cosí, giustamente, sul significato culturalmente creativo e innovativo.

In realtà, nelle sue espressioni popolari di gruppi in condizioni di subalternità, emarginazione, oppressione o frustrazione comune, il millenarismo agisce nella dinamica storico-sociale e culturale quasi sempre come fattore anticonservativo, propulsivo e perfino dirompente. Nel millenarismo, come nel messianismo implicito in esso, si condensano e si esprimono un bisogno e un'aspirazione di rinnovamento socioculturale ed esistenziale, che emergono soprattutto in risposta a condizioni storiche particolarmente oppressive e alienanti. Tanto il messianismo in senso stretto, come attesa d'un salvatore, quanto il millenarismo, come attesa d'una condizione generale di salvezza (il «regno»), si rivelano come aspetti solidali d'un processo organico unitario. In esso v'è uno dei piú comuni passaggi attraverso cui la storia dei popoli e delle classi piú umili si svolge, nel processo di creazione e di rinnovamento socioculturale, prima d'accedere alle forme dirette di contestazione sociopolitica, e perfino contestualmente con quelle. Anche per questo motivo, oltre che dal punto di vista semantico e storico-filologico, risulta artificioso ogni tentativo di separare il millenarismo dal messianismo come categorie nettamente distinte ed autonome. V'è un legame organico, in ogni movimento millenarista, fra l'intervento di agenti sovrannaturali – il messia, il profeta messianizzato, l'eroe civilizzatore o i morti tornanti, secondo i casi – e la fondazione d'un nuovo modello di esistenza comunitaria, mentre la distruzione della realtà presente è data come condizione per l'instaurazione della realtà nuova. Questa fondamentale rottura con la storia passata e

presente, intrinseca nel millenarismo/messianismo come tali, dà ragione della loro diffusione tra gruppi e popoli in condizione di crisi; ma d'altra parte «può far capire le ragioni della loro riduzione ai margini della Chiesa e dello Stato, come "eresia" e "sovversione"» [Pitocco 1977, pp. 353-54].

Nella sua ambivalenza, l'idea di millennio, di per sé riguardante i «tempi ultimi», può intrecciarsi in varie guise con l'utopia, intesa quest'ultima come immagine ***razionalmente costruita*** d'un mondo ideale senza rapporti con il tempo e staccata dal mondo ordinario. Traendo spunto da essa, il millenarismo può fecondarla e insufflarle, in virtú della sua tensione d'attesa, lo slancio verso tentativi di attualizzazione sul piano della storia comunitaria. Cosí come, in ogni caso, può agire da stimolo verso l'acquisizione d'una piú ampia concezione dei rapporti umani nella storia e nel mondo. Ma viceversa il millenarismo può anche rifluire nella pura utopia astorica e astratta, autocondannandosi alla totale sterilità. Si dànno casi del primo e del secondo genere.

La prima possibilità può dimostrarsi dalla storia del movimento sionista. A partire dall'uscita del manifesto ufficiale con l'opera di Theodor Herzl *Lo Stato ebraico* [1896], il movimento sionista si svolge per oltre un ventennio sul piano della pura utopia. Contrastato dall'ostruzionismo delle potenze politiche mondiali (Turchia, nazioni europee) e ridicolizzato dalla stessa borghesia ebraica integrata negli stati europei, il progetto di Herzl di dare agli Ebrei una patria in Palestina per salvarli dalle reiterate persecuzioni, pur elaborato con criteri laici nei suoi aspetti organizzativi, politici, giuridici ed economici – com'è appunto tipico dell'utopia –, conteneva una carica escatologico-millenaristica che solamente piú tardi, in condizioni storiche particolarmente critiche, sarebbe maturata sboccando in un'iniziativa politica reale. Il progetto di Herzl nasceva nel momento in cui una marea montante di antisemitismo spazzava l'Europa, con violenti pogrom in Galizia, con il processo Dreyfus in Francia. Esso veniva proposto come recupero altamente simbolico del territorio ancestrale. «La Palestina, – scrive Herzl [1896, trad. it. p. 60], – è la nostra patria storica, indimenticabile. Questo nome da solo sarebbe un richiamo di trascinante potenza per il popolo nostro. Noi saremmo la guardia d'onore dei luoghi santi. Questa guardia d'onore sarebbe un gran simbolo per la soluzione del problema ebraico dopo diciotto secoli, colmi per noi d'ogni tribolazione». V'è un richiamo millenaristico – la fine delle tribolazioni nella patria riconquistata – parallelo a quello proposto, nel movimento di Garvey, per i negri in Giamaica. E v'è anche una evidente utopia. Herzl rivelava la sua natura di pubblicista utopista. In un romanzo utopistico scritto piú tardi, *Vecchio, nuovo mondo* (*Altneuland*), egli sognava una Palestina nella quale si svolge la vita d'una comunità (*Gemeinschaft*) organizzata in modi splendidamente efficienti e moderni, nella solidarietà dei suoi membri, nel consenso e senza coercizioni politiche, in forme cooperativistiche, un paradiso nel quale avranno rifugio non solo gli Ebrei, ma anche i popoli negri [Elon 1975, trad. it. pp. 415-16]. Ma se il millenarismo di Garvey e del successivo tafarismo dei negri giamaicani si rivelava sterile utopia, la patria africana rimanendo negata loro per sempre, il progetto sionista di Herzl cominciò ad entrare nell'opinabilità storica dopo la prima guerra mondiale, con il passaggio della Palestina

sotto il mandato britannico (1922), per diventare poi realtà politica riconosciuta dal mondo nel 1948 con la fondazione dello stato d'Israele. Mutate le condizioni storiche generali in seguito alle persecuzioni antisemite e allo sterminio di Ebrei, operati dal regime nazista, scoperta dal mondo intero la minaccia che il nazismo celava sotto il manto del razzismo antiebraico, l'utopia-millennio diveniva realtà, con la collaborazione degli stati già minacciati, e contribuiva a sua volta a produrre svolgimenti nuovi nella storia mondiale.

Se tutto ciò dimostra la trasferibilità dell'utopia-millennio nella storia reale che ne è fecondata, la possibilità del millenarismo di trasfondersi in un'utopia «razionalmente costruita», ma irreale e irrealizzabile sul piano della storia, può essere dimostrata dal caso del sansimonismo e del fourierismo nella Francia della prima metà dell'Ottocento. Nel socialismo utopico di Saint-Simon e dei sansimoniani, cosí come di Fourier e dei fourieristi, torna il linguaggio religioso del millenarismo cristiano. Il nuovo cristianesimo sansimoniano costituirebbe il compimento dello schema triadico – di memoria gioachimita – della promessa di perfettibilità e dispensazione emanata prima con la legge mosaica, poi corretta da Gesú, e infine da realizzare con il nuovo cristianesimo sansimoniano. Cosí agli occhi dei fourieristi si stava preparando, per il tempo attuale, qualcosa di grande. Non lontano era – dicevano – il tempo del compimento dei destini del mondo. Dopo l'impero della forza e dopo l'annunzio del regno della giustizia dato da Cristo, stava per avverarsi la «terza età», nel segno dell'unità e dell'attrazione. Il «regno di Dio» diventa il modello dei fourieristi, «nel tentativo di costruire una nuova esegesi neotestamentaria, in polemica con l'esegesi ufficiale delle chiese cristiane e della critica del tempo, per giungere a presentare e giustificare la *science sociale* come completamento e realizzazione del "regno"» [Pitocco 1977, p. 370].

Nell'Europa dell'Ottocento, al nuovo popolo-paria dell'era industriale si offriva cosí una traduzione dell'Antico Testamento ebraico e cristiano, in termini positivisti e di riforma sociale. Era la fase di transizione, tuttora intrisa di valori religiosi, verso il socialismo come dottrina sociale e politica. [v. L.].

Bastide, R.
1975 *Le millénarisme*, in *Le sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris (trad. it. Jaca Book, Milano 1979, pp. 139-46).

Cohn, N.
1957 *The Pursuit of the Millennium*, Secker and Warburg, London (trad. it. Comunità, Milano 1965).
1958 *Réflexions sur le millénarisme*, in «Archives de Sociologie des Religions», 5, pp. 103-7.

Daniélou, J.
1958 *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée, Tournai (trad. it. Il Mulino, Bologna 1974).

Elon, A.
1975 *Herzl*, Holt Rinehart and Winston, New York (trad. it. Rizzoli, Milano 1979).

Engels, F.
1850 *Der deutsche Bauernkrieg*, in «Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue», fasc. 5-6 (trad. it. in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 399-493).

Herzl, Th.
1896 *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, Leipzig (trad. it. Carabba, Lanciano 1918).

Lanternari, V.
1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano.

Lommel, A.
1953 *Der »Cargo-Cult« in Melanesien. Ein Beitrag zur Problem der Europäisierung der Primitiven*, in «Zeitschrift für Ethnologie», LXXVIII, 1, pp. 17-63.

Pereira de Queiroz, M. I.
1968 *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Anthropos, Paris (trad. it. Jaca Book, Milano 1970).

Pitocco, F.
1977 *Millennio e/o utopia*, in «Studi storico-religiosi», I, 2, pp. 347-72.

Shepperson, G.
1962 *The Comparative Study of Millenarian Movements*, in Thrupp 1962, pp. 44-52.

Thrupp, S. L.
1962 (a cura di) *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, Mouton, The Hague.

Turner, H. W.
1978 *The hidden power of the Whites. The secret religion withheld from the primal societies*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», XLVI, 1, pp. 41-55.

Williams, F. E.
1923 *The Vailala Madness and the destruction of native ceremonies in the Gulf Division*, in «Papuan Anthropological Reports».

Worsley, P.
1957 *The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo-Cults" in Melanesia*, MacGibbon and Kee, London (trad. it. Einaudi, Torino 1977).

La credenza (cfr. **credenze**) nell'avvento del millennio, prodotto dell'**immaginazione sociale**, imparentato all'**utopia** ma inquadrato nell'ambito religioso (cfr. **religione**, **mito/rito**), determina un particolare atteggiamento verso il tempo (cfr. **tempo/temporalità**). Il rapporto **passato/presente** viene vissuto nella certezza che un **evento** (cfr. **messia**) possa far rinascere le **età mitiche** di una vita libera dal **bisogno** (cfr. **libertà/necessità**). Nella convinzione che in un **futuro** piú o meno prossimo debba operarsi una **rivoluzione** nella vita sociale, il passaggio da una visione escatologica (cfr. **escatologia**) all'**ideologia** è insensibile. Molteplici sono cosí le forme in cui possono concretizzarsi le attese millenaristiche: un passaggio dalla scarsità all'abbondanza (cfr. **abbondanza/scarsità**), o dalla soggezione coloniale (cfr. **colonie**) all'indipendenza (cfr. **nazione**), o infine dalla necessità alla **libertà**.

ndon (trad. it. Einaudi,

Zeitschrift für

e et de

Persona

Nessuno oserebbe affermare che il proprio gatto è una persona, ma non avrebbe d'altra parte alcuna esitazione nell'attribuirgli una personalità; cosí, peraltro, alcuni nostri simili possono apparire privi di personalità, per quanto non si possa loro negare la qualità di persona. Indubbiamente, riguardo a questi argomenti, il vocabolario compie distinzioni sottili, talvolta poco chiare: per 'personalità' *tout court* s'intende una forte personalità; ma una personalità può essere anche «scialba» o «mediocre». Anche il termine 'personaggio' impiegato da solo («È un personaggio!») designa una forte personalità, includendola in una categoria predeterminata (un personaggio ne riproduce o ne evoca un altro); ma il ruolo cosí identificato può non essere affatto brillante: vi sono degli «strani» personaggi oppure dei personaggi «insignificanti», o addirittura delle «nullità». Anche se non è una «persona adulta», un bambino è una persona, ma certo non avrà la stessa personalità vent'anni dopo; fin da ora può sostenere svariati personaggi, sebbene sia certamente piú dotato per alcuni di essi, ed è probabile che la sua versatilità sarà minore quando, adulto, dovrà incarnare il personaggio che gli verrà imposto dalla sua situazione sociale e professionale, atteggiandosi, in conclusione, ad essere ciò che è (o viceversa), come il cameriere di Sartre.

1. *Premessa: l'universalità dell'io.*

Persona, personaggio e personalità dunque non si equivalgono ma sono interdipendenti. La nozione di persona, quale si è costituita in Occidente, ontologica e metafisica, possiede dimensioni sociali e psicologiche che evocano appunto, ciascuna per propria parte, le nozioni di personaggio e di personalità, pur non risolvendosi in esse. Le tre nozioni possono essere messe in rapporto in una prospettiva storica e, di conseguenza, culturale (è un po' ciò che fa Mauss [1938] quando tenta di dimostrare che, se la categoria dell'«io» ha assunto diverse forme «attraverso il mondo ed i tempi», essa ha trovato la sua definizione piú compiuta e piú precisa soltanto in alcune civiltà contemporanee, piú precisamente in quelle influenzate o modellate dal cristianesimo) e possono ugualmente diventare oggetto di analisi diverse, d'ordine letterario, psicologico, giuridico o filosofico.

Bisogna sottolineare a questo proposito che le problematiche delle diverse discipline occidentali, in particolare la psicologia e il diritto, possono essere esse stesse, sotto questo aspetto, passibili d'un'analisi antropologica. La contrapposizione fra le teorie d'ispirazione behaviorista, che riconducono la personalità alla somma dei comportamenti generati dal processo stimolo-risposta, e le teorie gestaltiche, che pongono l'accento sulle «forme a priori» della personalità e i processi d'integrazione, e piú generalmente la contrapposizione tra le teorie che insistono sui fenomeni di equilibrio e d'integrazione della personalità e quelle

che s'interessano in maniera prioritaria delle sue modalità d'apertura al mondo, e infine le riflessioni e gli studi che vertono sui rispettivi ruoli dei fattori ereditari e di quelli culturali nel costituirsi della personalità, hanno il loro esatto corrispondente nell'ambito di quei «sistemi di pensiero» che l'etnologia si sforza di ricostruire e d'analizzare nelle società diverse da quella occidentale contemporanea.

Certo questi «sistemi di pensiero» non possono presentare lo stesso statuto intellettuale delle ipotesi e delle teorie avanzate dai ricercatori occidentali, non foss'altro per il fatto che quest'ultime hanno un carattere di indagine progressiva (insomma, di scientificità), mentre i sistemi, indipendentemente dal fatto che la loro conoscenza possa essere, a seconda delle culture, riservata a una élite o condivisa piú o meno esplicitamente dalla società nel suo insieme, si presentano come totalità compiute i cui elementi (e per esempio le concezioni dell'ereditarietà e dell'identità che vi sono inserite), lungi dal rappresentare un oggetto di ricerca, sono i dati a partire dai quali si possono organizzare una conoscenza e una padronanza del mondo e della vita. È possibile constatare, per esempio, che all'interno di numerose società africane esistono teorie sull'eredità dei caratteri fisici e morali: sarebbe sicuramente interessante poter studiare in quale misura l'osservazione sistematica di periodicità e di somiglianza sia all'origine di queste teorie (soprattutto quando sostengono che poteri, proprietà o tratti particolari si trasmettono saltando una generazione, dai nonni ai nipoti); ma, dal punto di vista sociologico, è ancora piú importante riconoscere che queste concezioni della trasmissione e dell'eredità sono inserite in un insieme piú vasto, di cui fanno parte altrettanto bene l'insieme delle rappresentazioni della persona, le credenze nella stregoneria, le norme della filiazione e dell'alleanza, ecc., tutti elementi che sia gli specialisti sia la gente comune prendono in considerazione quando cercano d'interpretare gli eventi individuali o collettivi e che, dunque, sono di per se stessi non tanto l'oggetto quanto lo strumento della speculazione intellettuale.

Nondimeno, lasciato da parte ogni problema di conoscenza oggettiva, le riflessioni sulla definizione dell'identità, del rapporto con gli altri, dell'eredità, dell'acquisizione e dello status sociale si possono utilmente confrontare. Non è contraddittorio riconoscere il carattere storico-culturale della psicanalisi e contemporaneamente la sua vocazione universale. Indubbiamente si possono, di conseguenza, considerare come altrettanto legittimi lo studio delle specificità occidentali e storiche della nozione d'inconscio (per esempio in rapporto alle concezioni orientali o cristiane), la valutazione della sua efficacia in diversi settori della vita sociale occidentale, tenuto in debito conto il diverso grado di competenza di coloro che se ne servono o vi fanno riferimento (per esempio la ricerca del modo in cui essa influenza la vita affettiva o sociale quotidiana di coloro che ne hanno una conoscenza soltanto superficiale), e la sua applicazione allo studio dei sistemi simbolici di società diverse, se non addirittura al modo in cui questa società si rappresentano la formazione dell'io e i rapporti interindividuali. E ciò non vuol dire negare la vocazione o contestare la validità della psicanalisi, ma mettere questi suoi caratteri fra parentesi, prendendola in considerazione anche in quanto realtà storico-culturale sia come sistema sia come prassi.

Il problema che qui si pone è dello stesso ordine di quello incontrato dall'antropologia cosiddetta medica; sotto l'influenza di diversi fattori (sul piano intellettuale quella delle storie della medicina, necessariamente concepite in una prospettiva evoluzionista, su di un piano piú pratico quella delle politiche della salute preoccupate di realizzare economie), certe ricerche tentano di distinguere all'interno delle medicine tradizionali un settore prescientifico, obiettivamente efficace, e un settore magico la cui efficacia sarebbe tutt'al piú simbolica. Se deve esistere un'antropologia medica, è certo evidente che essa non è chiamata (non fosse altro che per l'incompetenza degli antropologi in materia) a pronunziarsi sulla qualità dei rimedi o delle tecniche indigene, ma ad esaminare come le concezioni della malattia e della guarigione e le istituzioni che le attuano s'integrino nel funzionamento della società nel suo complesso (intellettuale, sociale, politico). Altrettanto evidente è che le società occidentali moderne (le cui decisive acquisizioni mediche non possono essere ignorate) non rappresentano un campo d'osservazione meno interessante per un'antropologia interessata ad analizzare il posto occupato da certe malattie (come il cancro) o certi flagelli moderni equivalenti alle epidemie di un tempo (alcolismo, droga, incidenti stradali) nei discorsi e nella prassi politica o nella percezione quotidiana degli individui, quanto a studiare il ruolo globale delle istituzioni di prevenzione, assistenza, repressione o guarigione. Allo stesso modo ciascuna, per la parte che le compete, potrà legittimamente analizzare la topica *akan* della personalità (topica che contrappone e associa due principî psichici, il *kra*, principio di vita e di forza, e il *sunsum*, piú vicino alle nozioni di carattere e di personalità) e la topica freudiana, senza ridurre la prima a un'anticipazione o a un'approssimazione della seconda. Ma ci si potrà legittimamente interessare anche alle dimensioni sociali e culturali delle rappresentazioni imposte dalla psicanalisi, senza vedervi un semplice effetto metaforico, una sopravvivenza primitiva non imputabile alla teoria scientifica; se la psicanalisi o la psicosociologia dei piccoli gruppi sono anch'esse dei fenomeni sociali (di questa società di cui studiano gli individui o certe situazioni tipiche), è pur vero che, nelle sue diverse metamorfosi, l'autoanalisi dell'uomo avanza sempre preceduta dalla sua ombra. Non deve far meraviglia, dunque, che gli stessi temi, espressi in altri termini, mai però senza una forma mitica o perlomeno metaforica, vi s'incrociano; che, per esempio, la simultanea affermazione della predestinazione e della responsabilità individuali possa rinviare indifferentemente al giansenismo di Pascal, al mito d'Er della *Repubblica* platonica o agli Yoruba dell'Africa occidentale; che il tema dell'identificazione con l'aggressore sviluppato da Anna Freud possa evocare altrettanto bene l'ambiguità di certe relazioni individuata dalle teorie africane sulla stregoneria; nessuna meraviglia, infine, che Laplanche e Pontalis [1967] possano dare l'impressione di parlare in modo altrettanto appropriato delle rappresentazioni ashanti o jivaro, allorché della topica freudiana scrivono che «suppone una differenziazione dell'apparato psichico in un certo numero di sistemi dotati di caratteri o di funzioni diverse, e disposti in un certo ordine gli uni rispetto agli altri, il che permette di considerarli metaforicamente come luoghi psichici di cui si può dare una raffigurazione spaziale» (trad. it. p. 600).

La problematica dell'io è universale (si potrebbe fare la stessa affermazione a proposito di quella dell'identità, e piú in particolare del modo in cui tutte le società costituiscono «persone morali» o, piú in generale, livelli d'identificazione e contrapposizione – tra «noi» e gli «altri» – sia in modo relativo e «piramidale» come nelle società segmentarie, sia con le coppe ed i campionati di calcio con cui l'organizzazione suddivide al giorno d'oggi la terra intera). Ciò non equivale certo a sostenere che essa sia formulata da sempre e ovunque in termini simili o affini, ma stabilisce come punto di partenza che le prospettive relativistiche e iperculturalistiche rischiano, in quest'ambito come in altri, d'essere sempre sistematicamente falsate. Cosí non è vero che la definizione occidentale (e, se si vuole, edipica) dell'io corrisponda, in teoria e nella prassi, all'acquisizione d'autonomia e alla delimitazione dell'individuo in senso assoluto: non è piú vero dell'affermazione che la categoria dell'io sia assente in quanto tale nei sistemi orientali o nelle rappresentazioni primitive. Queste due asserzioni non possono certo provocare l'adesione di coloro che ritengono che le società primitive, piú vicine all'indifferenziazione originaria, conoscano soltanto parvenze di gruppo e di organi collettivi, a guisa di maschera, mentre la persona privata, nucleo individuale dei vari organi, non si costituirebbe appieno che con lo Stato capitalista.

Sembra, al contrario, che questa rappresentazione, che costituisce un momento importante dell'*Anti-Œdipe* di Deleuze e Guattari [1972], testimoni una certa confusione tra l'esistenza dell'io come unità psichica soggettiva e la nozione di persona come schema intellettuale, e quindi di una certa pregnanza delle analisi consacrate da Lévy-Bruhl alla mentalità primitiva. Mauss [1938], da parte sua, sottolineava l'importanza di questa distinzione, senza mettere in dubbio l'universalità del senso dell'individualità: «È evidente, soprattutto per noi, che non è mai esistito un essere umano sprovvisto, non soltanto del senso del proprio corpo, ma anche di quello della propria individualità spirituale e materiale a un tempo» (trad. it. p. 353). Quanto a Granet [1934], egli scopre nel pensiero cinese una psicologia dei comportamenti che si adatta ad una morale dell'atteggiamento; certamente né questa psicologia né questa morale fanno dell'individualità o dell'individualismo il valore supremo, ma è altrettanto certo che, anche se sono legate all'ordine macrocosmico, le nozioni d'individualità (*sing*: insieme di doni vitali fatti di sangue, respiro, volontà o cuore, «sapienza», che individua una «sorte umana» specifica) e di personalità (*ming*: nozione piú affine a quella di destino, di rango sociale e che significa pure «nome») sono indissociabili l'una dall'altra e non corrispondono ad alcuna negazione dell'unità psichica individuale. Si potrebbe dire la stessa cosa delle nozioni africane, affini anch'esse talvolta a quella d'identità e autonomia, talaltra a quella d'originalità e ruolo: a volte l'«io» si intende in rapporto agli «altri» (in funzione, cioè, delle concezioni dell'eredità e dei caratteri innati), a volte esso s'individua in base a quello che è ed a quello che diventa, in funzione d'un certo numero di prove e d'influenze e a partire dallo stato relativamente indifferenziato che lo contraddistingue al momento della nascita. La maniera in cui le società si rappresentano cosí l'individualità e la personalità corrisponde a ciò che Mauss chiama la «nozione» o il «concetto» di persona: nozione o concetto che non si riferisce dunque al vissuto dell'individuo, ma al modello intellettuale di cui parlano indirettamente nelle diverse società i rispettivi diritti, le rispettive religioni, costumanze, strutture sociali e mentalità, e che corrisponde a ciò che Michel-Jones [1974] definisce, mutuando il termine da Devereux, come una «finzione legale», vale a dire una costruzione fondata su valori solidali dell'organizzazione sociale.

Ma tali valori, o almeno alcuni, non si assorbono se non attraverso le usanze che ad essi s'ispirano o li mettono in pratica; in alcune società la legalità implicita e il vissuto soggettivo hanno dunque ben piú possibilità di avvicinarsi o sovrapporsi, dato che l'esperienza individuale è improntata a quella legalità, tanto in senso positivo quanto in senso negativo (quando, ad esempio, si ritiene che la trasgressione a un divieto implichi di per sé una sanzione «naturale»). Esaminando uno dopo l'altro i rapporti dell'«io» con gli altri (problematica dell'autonomia o dell'individualità) e i rapporti dell'io con se stesso, dell'io con le sue diverse trasformazioni (problematica della continuità o della personalità), non si riuscirà ad eliminare del tutto la dimensione soggettiva, che al tempo stesso è la ragione della loro efficacia: piuttosto la si dovrà presupporre come condizione e congiuntamente come termine di un'analisi che può, nella migliore delle ipotesi, delinearne i contorni, renderne piú vicini i confini.

2. *Persona e individualità.*

Che nell'io vi sia un altro, che l'io sia anche un altro – quest'altro di cui la psicanalisi svela la presenza ed analizza la natura – numerosi sistemi di rappresentazione lo suggeriscono, identificando le «componenti» della persona. L'espressione 'componente della persona' appartiene al linguaggio dell'etnologia, ma corrisponde a una realtà ben comprovata. In numerose culture la persona è infatti un insieme di elementi integrati in un'individualità indiscutibile e contraddistinta da un nome, ma da una parte questi elementi hanno origini diverse (alcuni di essi sono addirittura ereditari), dall'altra non sono semplici principî psichici o spirituali: si possono piuttosto definire come principî vitali identificabili con l'aspetto colorato del sangue, con la realtà immateriale del respiro e con la fuggevolezza dell'ombra, senza che per questo sia possibile tener conto di ciò che c'è in essi di biologico, fisico, psichico o morale. La persona, in quanto concetto, rinvia simultaneamente all'esistenza di una pluralità di persone e all'ordine cosmico, da cui trae la propria coerenza.

Le «componenti» della persona individuano i vari «ambiti d'appartenenza» che rendono piú complesse e relative le nozioni d'individualità e di personalità, nozioni che quella d'identità riassume in sé ed esprime. Il fatto che l'identità, il cui ruolo assegnato alla nozione d'eredità ne accentua il carattere problematico, sia sempre nondimeno riaffermata testimonia indirettamente l'attenzione prestata da numerosi sistemi di pensiero ai fenomeni, che sembrerebbero chiamare in causa l'originalità o la continuità della personalità: ad esempio i fenomeni di somiglianza, la cui espressione piú compiuta è rappresentata dalle coppie di gemelli, o i fenomeni patologici (malattia, morte precoce, follia) che sem-

brano rivelare, attraverso l'instabilità della persona, la sua vulnerabilità alle influenze esterne. Per ciò che concerne l'autonomia dell'individualità, essa è chiamata in causa piú direttamente da quelle teorie che postulano il suo carattere composito.

Parlando degli Yoruba e delle diverse eredità che secondo loro concorrerebbero alla costituzione dell'individuo, Pierre Verger [1971] può scrivere che le loro idee sulle anime composte di molti elementi, la diversità dei nomi o il dominio da parte della divinità sottolineano tutte questa dipendenza dell'individuo dalla famiglia, dalla comunità che riunisce i vivi ed i morti, gli antenati vicini e lontani che si perpetuano nei discendenti, ai quali hanno trasmesso i propri geni. In effetti nella definizione yoruba della persona si trova il riferimento a una duplice eredità, cosmica e familiare. Il corpo, dicono gli Yoruba, fu plasmato nella creta dalla divinità superiore, *Olodùmarè*; la testa fu modellata da *Qbàtàlà*, che ricevette dal primo il potere di dare forma ad occhi, naso, bocca ed orecchie; fu *Olodùmarè* a infondere in questo corpo il respiro (*èmi*). Il respiro, *èmi*, rappresenta al tempo stesso il principio vitale, l'anima e lo spirito. L'ombra che il corpo proietta (*òjiji*) rappresenta *èmi*, ma è anch'essa vulnerabile (si può nuocere a qualcuno «agendo» sulla sua ombra) e mutevole (si separa oppure si ricongiunge al corpo a seconda dell'ora del giorno); il suo destino è legato a quello di *èmi*: tre giorni dopo la morte di colui con il quale è stata sepolta, l'ombra diventa sabbia depositata sul fondo della tomba; *èmi* abbandona la tomba nove giorni dopo la morte insieme a questa sabbia, per diventare l'ombra di un neonato. Si costituisce in questo modo il ciclo delle reincarnazioni: «Ogni giorno si hanno, in linea di massima, duecento sepolture e duecento nascite (una volta duecento rappresentava una cifra considerevole nella numerazione yoruba)» [*ibid.*, p. 62].

Accade comunque che ogni individualità abbia una composizione originale, dal momento che se la testa (*orì*), che è la sede dell'intelligenza, ritorna nella stessa famiglia, il ritorno dell'anima (*èmi*) non è regolato da nessun principio di stretta dipendenza. La testa rimane per qualche tempo nel paese dei morti prima di tornare sulla terra, di modo che normalmente sono i nipoti ad essere considerati la reincarnazione del nonno o della nonna recentemente scomparsi. Come fa notare Verger, la nozione di passaggio scambievole tra il paese dei morti e il mondo dei vivi si ritrova in altre popolazioni dell'Africa, e in particolare presso i Fon, dove si dà il nome di *djoto* al bambino che porta in sé l'anima di un avo. Tuttavia è lo *ye* (l'equivalente di *èmi* e non di *orì*) che presso di loro si trasmette per via ereditaria: accade cosí che si ritenga che lo stesso *ye* sia trasmigrato in diversi sovrani della famiglia reale d'Abomey. Le rappresentazioni proprie della civiltà akan (gli Ashanti del Ghana, gli Agni e le popolazioni lagunari della Costa d'Avorio) evocano due principî distinti d'ordine psichico, uno dei quali è sempre associato al concetto di proiezione d'ombra: dopo la morte, essi subiscono destini differenti, sia nel caso che sopravviva uno solo di essi, sia nel caso che entrambi trasmigrino, seguendo ciascuno una diversa linea ereditaria: cosí presso gli Ashanti l'uno si trasmette in linea agnatizia e l'altro in linea femminile. A questo proposito Rattray [1927] ha potuto rilevare che l'usanza di contrarre matrimonio con la cugina incrociata patrilaterale, riservata alle famiglie principesche, permetteva di far corrispondere successione politica ed eredità biologica: entrambe le discendenze, le due linee di trasmissione agnatizia e femminile, s'incrociano nella stessa individualità; la persona del nipote riproduce quella del nonno; il re non muore.

Vi sono ambiti di appartenenza diversi da quelli che legano l'identità alla discendenza; e bisogna inoltre notare che questi ultimi, se relativizzano la nozione d'individualità, non per questo la dissolvono, ma piuttosto la arricchiscono di attributi, qualificandola cosí in rapporto a diversi livelli d'identità. Anche nei sistemi che privilegiano l'appartenenza ereditaria, intervengono altre determinazioni (come la data di nascita presso gli Ashanti, l'ordine delle nascite presso i Baulé, il segno al momento della nascita – mare, foresta, morti – presso gli Alladian, o le circostanze particolari della nascita presso tutte le popolazioni) che, sovraccaricando la definizione della persona individuale, in certo qual modo le fanno guadagnare in personalità ciò che essa perde in libertà. Sotto questo profilo non vi è, dunque, una differenza radicale tra i sistemi africani, che combinano le determinazioni ereditarie con determinazioni piú accidentali, e quei sistemi che tengono in minor considerazione il fattore ereditario. L'astrologia, a cui fanno ricorso (con maggiore o minore scetticismo, con maggiore o minore inquietudine) certi lettori di riviste femminili o dei giornali della sera, fa dipendere completamente dallo stesso segno zodiacale il destino di milioni d'individui: ma ciascuno può nondimeno pensare di potervi trovare il proprio tornaconto, dal momento che, se bene informato, sa che il suo «vero» destino personale dipende anche dall'ascendente, esso pure funzione del giorno e dell'ora di nascita. In questo contesto la nozione d'individualità si situa nel punto di convergenza di diverse necessità: è la particolare combinazione dei suoi possibili destini che distingue un individuo da un altro.

La somma dei destini non sempre è completamente determinata dalla discendenza o dalla nascita. Cosí tra i Jivaro, per quanto ce ne riferisce Harner [1967], un individuo maschio adulto cumula diverse «anime». L'anima «ordinaria» si identifica con il sangue del suo possessore, finché questi vive, e, attraverso numerose metamorfosi, gli sopravvive nei dintorni del villaggio: quale animale domestico, come il daino o il gufo, il tempo di una vita umana, quale demone delle foreste il tempo di un'altra vita, poi quale farfalla gigante (*wampan*) che, sorpresa un giorno da una pioggia torrenziale, muore per l'ultima volta e prosegue la propria esistenza sotto forma di eterna nebbia. L'anima piú importante, in questo mondo di guerra e di morte, non è ereditata e nemmeno innata: si acquisisce; è l'anima *arutam*, che è essenziale per ciascun guerriero adulto. Possederla accresce la forza e l'intelligenza dell'uomo, ne rende impossibile la morte per maleficio o avvelenamento; sono dei cambiamenti nella personalità (e soprattutto il parlare con piú forza del solito) a rivelare al gruppo che ha superato con successo la prima prova della sua esistenza sociale. Ad ogni modo è dall'età di sei anni che il bambino, accompagnato dal padre, si può mettere alla ricerca di un'anima *arutam*; ma questa ricerca può essere lunga; quando essa si conclude felicemente (in seguito ad una visione straordinaria), chi ha superato questa prova viene afferrato da un invincibile desiderio di uccidere: se è adolescente, ben presto si

unisce ad una spedizione armata oppure ne organizza una da solo. Ma se l'acquisizione di un'anima *arutam* corrisponde a una vera trasformazione della personalità, relativizza anche la definizione dell'individualità: quest'«anima» non solo non è un dato permanente della persona individuale, ma addirittura proviene da un'altra persona; e il possesso di due anime *arutam* rende immortali e in particolare protegge dagli effetti delle malattie contagiose. I Jivaro però sanno che tutti gli uomini sono mortali: l'anima *arutam* è indipendente e tendenzialmente instabile; esistono d'altra parte delle tecniche per attrarla a sé e conquistarla; dopo quattro o cinque anni essa sente il bisogno di muoversi dal corpo in cui si trova verso un altro; inoltre si appaga di una sola vittima e abbandona il guerriero che si prepara a una spedizione, ma la sua forza continua a essere efficace ancora per circa due settimane, agevolando in questo modo il compito del potenziale uccisore. Per il guerriero uccidere è un imperativo assoluto. Come ha osservato Harner [1967], se i membri della spedizione non fossero riusciti ad uccidere un uomo, avrebbero perso il diritto di acquisire una nuova anima *arutam*, e senza quest'anima il loro destino è di morire entro qualche settimana o, al massimo, entro qualche mese. Privo di *arutam*, un uomo è infatti esposto agli attacchi di chi deve uccidere per sopravvivere: l'indebolimento, la malattia, un minor vigore nei discorsi rappresentano un invito ad uccidere. Il guerriero che al suo attivo ha numerose vittime, al contrario, è raramente attaccato, perché l'accumulazione delle anime, che queste vittime hanno reso possibile, è fonte di potenza. L'acquisizione di una nuova anima *arutam* non ha solo l'effetto d'assicurare al suo proprietario la forza o *Kakarma* di quest'anima supplementare, ma anche di «mettere sotto chiave» la forza della precedente e di conseguenza impedirle di fuggire dal corpo. Ciascuno può possedere solo due anime *arutam* alla volta, ma il fenomeno del «mettere sotto chiave» permette d'accumulare in sé la potenza di un numero infinito d'anime che non si posseggono piú [cfr. Harner 1967]. Cosí per i Jivaro il possesso di un'anima *arutam* rappresenta il valore supremo e la condizione di sopravvivenza (s'intende che ogni segno di debolezza equivale alla confessione di un'incrinatura nella personalità e diventa perciò l'occasione per altri di metterne alla prova la forza) e, al tempo stesso, quest'anima è la piú impersonale che ci sia, semplice ritorno, dopo alcune metamorfosi celesti (venti, lampi, tuono), dell'anima di un antenato jivaro, il quale anch'esso non ne rappresentò che un effimero luogo di passaggio.

Il pensiero cinese, se ci si rifà a Granet, ha esso pure elaborato una riflessione comparata, controversa e talora contraddittoria sulle nozioni d'individualità e di personalità; la difficoltà resta sempre la stessa: la nozione d'individuo è sempre sul punto di dissolversi per eccesso o per difetto di significato.

Sovraccarica di determinazioni collegate alla nascita, alla discendenza o ad acquisizioni di genere diverso, la nozione d'individuo definisce un personaggio la cui azione sul e nel mondo appare essenzialmente come una manifestazione di questo stesso mondo, come un elemento, una espressione e un oggetto della regola del gioco sociale, personaggio in ciò simile a una moltitudine d'altri, anche se il suo ruolo trae dalla combinazione di differenti necessità una relativa originalità. Le scienze umane spiegano, a volte loro malgrado, questo limite e se ne assumono il carico, quando anche quelle tra di loro piú formaliste fanno ricorso per spiegare il funzionamento sociale ad alcune considerazioni psicologiche generali (in questo senso esse non pretendono d'esprimere delle soggettività). Si finisce cosí per attendersi dall'*homo oeconomicus* che si sforzi di raggiungere il massimo profitto, dall'Australiano che il dolore gli ispiri il senso del sacro e dal nipote uterino, in una società matrilineare, che abbia timore del fratello di sua madre.

Privata di queste determinazioni, al contrario l'individualità si svuota di ogni realtà. Spesso il neonato che muore precocemente non viene considerato un vero e proprio morto e lo si sotterra senza cerimonie. Talvolta (ad esempio tra gli Alladian della Costa d'Avorio), quando il primogenito di una coppia muore prematuramente, si ritiene che si reincarni nella persona di chi nasce dopo di lui, indipendentemente dal suo sesso, o, se questi muore a sua volta, nella persona di chi tra i suoi successori riesce a sopravvivere. Tutte queste nascite sono in qualche modo nascite «di prova» e verrà dotato di una vera e propria identità solo colui che, una volta superato lo scoglio dei primi giorni, uscirà dal periodo d'indeterminatezza, in cui non è ancora una persona, e potrà ricevere un nome: nome la cui attribuzione è assolutamente fondamentale in quanto inserisce l'individuo nella catena delle determinazioni, in rapporto alla discendenza o ad altri ambiti d'appartenenza, a volte in seguito ad una consultazione divinatoria. Questo dibattito non ci è cosí estraneo da non vederlo rivitalizzato dagli attuali avversari della legge sull'interruzione della gravidanza. In occasione di un recente dibattito radiofonico, il vescovo di Strasburgo faceva notare a uno dei suoi interlocutori che ciascun uomo è già tutto presente nel feto dall'istante del concepimento; per difendere questa tesi, si basava (ed è questo il fatto notevole) sugli insegnamenti di una biologia per cui il capitale o l'informazione genetica d'un individuo sono di fatto costituiti fin da quell'istante: il fatto che a questo proposito si potesse parlare, piú o meno metaforicamente (ma in quali proporzioni?), di «programma» dimostra a sufficienza che lo stretto legame fra identità e destino rende esso solo pensabile la nozione d'individualità. La difficoltà intellettuale del cristianesimo, che deve postulare al tempo stesso la responsabilità della persona e la relatività dell'individuo, appare cosí, senza voler affrontare i dibattiti sulla grazia e la predestinazione, come l'espressione particolare di un interrogativo universale, di cui sarebbe possibile dimostrare che è tanto sociologico quanto metafisico. Come pensare l'individualità pura? O ancora (tenuto conto dell'impossibilità di conservare questa formulazione), come pensare socialmente l'individuo?

Senza anima *arutam* il Jivaro è abbandonato alle aggressioni da parte del suo gruppo. Il bambino akan al quale i genitori non hanno dato il nome che gli spettava, ignorando che fosse la reincarnazione parziale di un antenato o che si trovasse sotto la protezione e l'influenza di un morto recente, cade malato e muore se la sua vera identità non è riconosciuta in tempo. Il cattolicesimo, in altri tempi, aveva assegnato una dimora speciale e neutra, il limbo, alle anime dei bambini morti senza aver ricevuto il battesimo e la cui innocenza non poteva, in qualche misura, rimediare alla mancanza d'identità cristiana. Che l'identità si possa acquisire, conquistare o trasformare, ecco ciò che molti sistemi di pensiero e si-

stemi sociali hanno postulato: questa constatazione potrebbe dare l'impressione che ci si stia allontanando dalla problematica dell'autonomia e del rapporto dell'«io» con gli altri, e ci si introduca nella problematica della continuità dell'io e del suo rapporto con le trasformazioni che subisce. In effetti essa traduce la loro stretta complementarità e, con piú precisione, la dipendenza della seconda dalla prima. Le trasformazioni sociali dell'io (e ad esempio, ma non esclusivamente, quelle che dipendono da successive iniziazioni) si sovrappongono alle determinazioni iniziali e ne individuano delle nuove.

L'equilibrio fra polo sociale e polo individuale sembra rappresentare per il pensiero cinese, secondo l'analisi di Granet [1934], un importante tema di riflessione; e questo pensiero, che in certi momenti e per certi aspetti si può definire perfettamente equilibrato, pure non riesce a mantenere sempre una proporzione armonica tra i due poli, o piuttosto non sempre si preoccupa di riuscirvi. In linea di principio sembrerebbe dualista, sociale e conservatore. L'equilibrio tra il *sing* e il *ming* è contemporaneamente un ideale storico e politico e un ideale individuale. Tutto ha un *sing*, un essere o un modo particolare di essere. «Ogni individualità è un complesso e corrisponde a una certa combinazione di elementi. I componenti (*tche*) non sono mai concepiti come unicamente spirituali, né come unicamente corporei... Ogni "natura" (*sing*) è dunque il prodotto di un certo dosaggio e di una combinazione (*ho*) piú o meno armoniosa (*ho*) – cosí sono fatti i brodi di cui si nutrono i Capi – di elementi che derivano dall'Acqua, dal Fuoco, dal Legno, dal Metallo, dalla Terra e che appartengono allo Yin o allo Yang. Sono le proporzioni del dosaggio che caratterizzano la "natura" intima (*tchong*, interiore, equivale a *sin*, cuore) di un essere... Il *sing*, la maniera di essere, corrisponde a una certa attitudine a essere, a una *porzione di vita* spettante ad un *temperamento* determinato. Uno che, nella sua infanzia, ha succhiato golosamente e preso troppo latte, in rapporto al *k'i* (Soffio) di cui era provvisto, non potrà mai disporre di una complessione (*sing*) solidamente equilibrata: egli vivrà fra le malattie e morrà presto. Un altro che sta male perché la sua volontà (*tche*) gli impone fatiche troppo forti, dato il suo *k'i* (la sua capacità di recuperare il Soffio), potrà guarire: guarirà se troverà un medico che lo aiuti a barattare il suo cuore (*sin*: cuore, e volontà: *tche*, non si distinguono) con il cuore di un altro malato il cui *k'i* sia sovrabbondante in rapporto al *tche* – ma, appena riuscita l'operazione, l'uno e l'altro, avendo scambiato sentimenti (*sin* = cuore), dovranno anche scambiare mogli, figli, casa, posizione sociale... La vitalità, le complessioni, le sorti sono diverse tra gli uomini. L'uomo (come gli altri esseri) è costituito dal *sing* del Cielo e della Terra; dalla Terra egli deriva il suo sangue, e i suoi umori fecondi e nutritivi, come le linfe; deriva dal Cielo il suo soffio caldo e sottile; da ambedue il *ritmo* – battito del polso e respirazione – che mantiene o piuttosto costituisce in lui la vita. Ma è il Cielo (onorato come un padre, provvisto di autorità, lodato per la sua permanenza e la sua unità) che distribuisce le sorti, i ranghi, i periodi di vita, i destini: la parola *ming* ("*ming*" significa *ordinare* e si confonde spesso con un altro "*ming*" che significa "dare il nome") vuol dire tutto questo. Il soffio, che viene dal Cielo, varia soprattutto per la forza; il sangue, nutrito dalla Terra, varia soprattutto per la sua composizione. Al Cielo

si connette la *personalità*, alla Terra l'*individualità* che dipende dall'infinita varietà degli Spazi» (trad. it. pp. 303-4). Storicamente si alternano periodi in cui prevalgono di volta in volta la personalità e l'individualità: quando vige un ordine civile e durevole il sovrano distribuisce i feudi e il Cielo vite longeve; in periodo di decadenza, quando viene meno l'unità fra Cielo e Impero, «la varietà degli Spazi contamina il tempo» [*ibid.*, p. 304]: l'individualità si sviluppa a spese della personalità e fanno la loro comparsa i mostri. Un uomo politico saggio sa trarre vantaggio dalla varietà dei gruppi e degli individui, dalle età, dalle regioni, dai climi e dai tipi di vita, di modo che la giusta ripartizione del *sing* e del *ming* non si valuti appieno che rispetto a una finalità sociale d'insieme.

Un po' paradossalmente il pensiero classico cosí impregnato di conservatorismo sociale conduce nel taoismo alla definizione di un ideale di santità che attraverso la meditazione diventa una rivendicazione di autonomia assoluta; la civiltà è impura e artificiale; il ritorno alla natura dipende da una conoscenza di sé di cui anche il pensiero classico faceva il suo ideale, ma che, nel tao, assume un carattere di risoluta asocialità. La meditazione e l'estasi «rivelano all'uomo ciò che egli è, ciò che egli può continuare a essere se la civiltà (*jen*) non cancella in lui il *tao*, il *tö*, il *T'ien*, cioè la sua *propria essenza* (*sing*), pura di ogni contaminazione». Mentre per i fedeli di Confucio «non c'è che il malvagio che sia solo», per i taoisti la meditazione deve essere strettamente solitaria: «Il Santo deve vivere *per sé solo, grazie a sé solo*» [*ibid.*, pp. 389-90].

Cosí, secondo modalità che ad essere precisi non si possono considerare il diretto equivalente dei sistemi africani o amerindi (perché sono l'espressione di scuole e di filosofi di cui risulta difficile valutare con precisione in quale misura utilizzino o diffondano idee condivise da tutti), il pensiero cinese contrappone anch'esso, ma portandola al limite estremo, una concezione di assoluta determinazione della personalità a una concezione asociale dell'individualità.

3. *Persona e personalità.*

La definizione di persona non è un dato acquisito una volta per tutte: è perlomeno ciò che afferma un gran numero di sistemi, non fosse altro che attraverso i loro rituali d'iniziazione e d'intronizzazione. Ma questa instabilità non è semplicemente quella delle posizioni sociopolitiche costituite; può colpire l'equilibrio psichico e anche quello sessuale di un individuo. L'incertezza sul futuro di un'identità, che a volte si rivela problematica fin dalla nascita, è alla base delle elaborazioni mitiche e delle variazioni rituali di numerose società. Vi si farà riferimento a proposito delle categorie e delle istituzioni in cui si manifesta con maggior forza: le coppie di gemelli, la contrapposizione maschio/femmina, l'iniziazione, la stregoneria e, in senso piú ampio, il rapporto dell'individuo con l'ambiente.

I gemelli pongono a tutte le società un problema la cui soluzione pratica è notevolmente differenziata, poiché talvolta sono onorati in modo particolare, segno e fonte di felicità, talaltra sono assolutamente aborriti, segno e fonte di sven-

tura. In numerose culture dell'Africa occidentale la gemellarità rappresenta un ideale: è un evocare il tempo delle origini, in cui le coppie di gemelli dei due sessi esprimevano una verità inerente alla condizione umana, la sua fondamentale bisessualità, virtuale e latente. Germaine Dieterlen [1971] ne ritrova la traccia negli otto principî delle «anime» (*kikinu*) che costituiscono, insieme ai «semi» delle clavicole e alla forza vitale (*pàma*), la persona dogon: le quattro «anime» di corpo si dividono in due coppie di anime gemelle di sesso opposto (*kindu kindu sáy* 'anime intelligenti' e *kindu kindu búmonɛ* 'anime striscianti', che si manifestano nell'ombra proiettata dal corpo); le quattro anime «di sesso» si dividono e si contrappongono allo stesso modo. L'insieme di questi otto principî spirituali fa dunque riferimento alla gemellarità: «L'uomo e la donna possiedono grazie ad essi una bisessualità permanente, che conferisce loro da una parte la compiutezza voluta originariamente dal Creatore, il quale fece androgino il primo essere vivente (il seme di *pô pilu*, immagine dell'atomo), dall'altra la fecondità, sul piano fisico come su quello intellettuale e psichico» (p. 207).

Nel mondo bantu, al contrario, l'ideale gemellare è respinto: Luc de Heusch [1973] rievoca a questo proposito il mito luba della fondazione della monarchia sacra, in cui la sorella gemella di uno dei pretendenti al trono lo tradisce a favore di un fratellastro. Presso i Luba i gemelli sono chiamati «bambini della sventura»; tra i Tonga del Mozambico mettere al mondo gemelli è la peggiore macchia di cui ci si possa coprire. A questo proposito si possono rilevare due cose: da una parte sono i genitori dei gemelli ad essere piú specificamente l'oggetto d'un trattamento rituale dopo la loro nascita; dall'altra questo trattamento rituale non si propone solo di purificarli, ma porta a una vera e propria trasformazione del loro status ontologico e sociale. Presso i Ndembu e i Lele la nascita di gemelli è considerata nefasta e assurda, perché avvicina l'umanità al mondo animale; ma i genitori dei gemelli presso i Lele si vedono contemporaneamente assegnare il particolare ruolo rituale di mediatori tra esseri umani e animali, tra villaggio e foresta. Questo paradosso, analizzato da Turner [1969] e sottolineato da Luc de Heusch, si manifesta anche nel caso dei Nyamwesi in Tanzania, secondo l'analisi di un giovane etnologo, Serge Tcherkézoff, fatta sulla scorta di una documentazione essenzialmente di fonte missionaria: la nascita di gemelli rappresenta una minaccia per il regno, ma, in seguito a varie procedure rituali (che comportano la violazione di divieti), i loro genitori divengono membri della confraternita dei *mabasa*, in cui si ritrovano tutti i genitori di gemelli e che ricopre una funzione eminente in numerosi rituali di prosperità. Viceversa, l'ideale dogon della gemellarità non è privo di ombre, e Michel-Jones [1978] ricorda nel suo *Retour aux Dogons* come alcuni genitori dogon cerchino di premunirsi contro la loro nascita.

Il problema dei gemelli concerne cosí due categorie di persone: i gemelli stessi in quanto nascono separati ma simili («Se i Bantu ammettono senza difficoltà la molteplicità spirituale dell'essere, la duplicazione del corpo è ai loro occhi una vera e propria mostruosità» [Heusch 1971, p. 241]), e i loro genitori, che cambiano status sociale, si rivelano diversi da quel che sembravano fin dall'istante della nascita gemellare.

Perché questo carattere peculiare dei gemelli? Forse non è ipotizzabile una stretta identità di due individui; anzi, nella sua integralità non è postulata da alcuna società. Sarebbe meglio dire che essa è respinta da tutte le civiltà: ne è testimonianza, ad esempio, il fatto che si attribuiscono nomi diversi a ciascun gemello; però questa coppia di nomi è la stessa per tutte le coppie di gemelli, che vengono cosí a costituirsi in una categoria immediatamente riconoscibile. Le variazioni sul tema della dualità sono numerose. Per i Lele è la dualità uomini/animali (cultura/natura) ad essere messa in causa dalla gemellarità umana. S'incontra una valutazione analoga nell'Africa occidentale: per gli Ewe del Togo i gemelli di genere umano sono sempre la copia di una coppia di scimmie gemelle; presso i Dogon è la distinzione dei sessi che viene ad essere cosí relativizzata; per i Tonga la nascita dei gemelli, «figli del cielo», abolisce la distanza tra Cielo e Terra. In tutti i casi, realtà, che ordinariamente la società separa nettamente, sono presentate, in occasione della nascita di gemelli, come riconducibili le une alle altre. Non c'è dunque da meravigliarsi nel trovare a volte il tema della gemellarità associato ai miti sull'origine del potere: in numerosi rituali politici il potere confonde ciò che la società distingue, segnalando cosí all'origine del sociale un'arbitrarietà assolutamente impensabile. I cosiddetti riti d'inversione non capovolgono tanto i ruoli, quanto piuttosto sottolineano il carattere derisorio e relativo di ciascuno di essi: quando le donne imitano gli uomini o gli schiavi imitano i re, ne mettono in ridicolo l'immagine piú che limitarsi a riprodurla. Ma questa lucida pagliacciata, per quanto possa essere veritiera, è di breve durata, perché la fase opposta del rito (che riscopre e ristabilisce l'ordine primitivo) è altrettanto veritiera: è indispensabile che la società continui e, pertanto, che cessi d'interrogarsi sull'arbitrarietà fondamentale delle differenze che istituisce e che la costituiscono. L'iniziato che affronta la prova della morte simbolica, il futuro re che viene umiliato dai futuri sudditi o che muore anch'esso simbolicamente, cambiano al tempo stesso status e personalità, socialmente e anche psicologicamente: anche nelle società occidentali si ammette l'esistenza di tali capovolgimenti, che possono riguardare la persona di un nuovo presidente della repubblica o d'un papa, che l'accesso alla massima carica trasforma o rivela. La relazione tra l'«inversione» celebrata dal rito e il cambiamento di status si attua però non tanto attraverso l'evocazione delle origini e la nascita simbolica, il ritorno rigeneratore alle origini, come pretendono alcuni studiosi, quanto piuttosto attraverso l'evocazione di ciò che vi è di assurdo nel potere, ossia l'affermazione dell'arbitrarietà del senso sociale quale è espresso dal sistema delle diversità.

Fortuna o sventura? Le nascite gemellari possono essere a seconda delle culture, e in maniera piú o meno ambigua, fauste o nefaste, ma in ogni caso simboleggiano e in un certo senso realizzano la negazione delle diversità (maschio/femmina, parente/estraneo, umanità/animalità, cielo/terra) che rendono possibile la comprensione del sociale. Per questa via esse sono profondamente affini al simbolismo del potere, che d'altro canto ne trae materia quando assegna a coppie di gemelli l'origine dell'umanità, dei regni e delle città. René Girard vede nell'orrore che i gemelli ispirano a numerose società un esempio significativo del-

l'equiparazione originariamente fissata tra abolizione delle differenze e violenza: i gemelli rappresenterebbero il segno precorritore di una violenza suscettibile di distruggere la comunità; solo la crisi sacrificale, presente in alcune tradizioni (ad esempio, l'uccisione di Remo da parte di Romolo), ratificherebbe e supererebbe questa esplosione di violenza, instaurando al tempo stesso un nuovo ordine sociale. I gemelli da questo punto di vista rappresenterebbero l'immagine mitica di una realtà che storicamente si manifesta nei rapporti tra fratelli, questi individui che si distinguono solo per una differenza minima e che contemporaneamente sono «un punto debole del sistema basato sulle differenze, sempre esposto a un attacco violento della indifferenziazione» [Girard 1972, p. 96], come dimostrano i problemi di successione al trono dei «fratelli rivali».

Quali che siano i rapporti tra desiderio mimetico, violenza e potere, si può affermare che il potere si definisce sempre in base al rifiuto delle differenze che costituiscono il sociale, di cui pure rappresenta il fondamento, ma il fondamento naturale e necessario, non un principio logico da cui il sociale potrebbe lasciarsi sedurre. È verso ciò che vi è d'arbitrario nel potere che risalgono l'iniziato e il futuro re, quando affrontano la prova simbolica dell'indistinzione dei criteri discriminanti propri dell'ordine biologico e sociale: vita, sesso, famiglia. Questo processo è proprio il contrario di quello che normalmente conduce gli individui all'ultimo stadio della loro esistenza, attraverso la progressiva acquisizione di determinazioni e di definizioni sociali che tutte insieme precisano e rendono piú complesso il loro intrecciarsi nel sistema di differenze, la loro personalità sociale.

Nondimeno, da quest'ultimo punto di vista, bisogna riconoscere da una parte che il progredire in età e in status sociale si può esprimere simbolicamente in tutti i suoi gradi mediante la relativizzazione dei criteri discriminanti (numerosi riti d'inversione sono associati alle cerimonie d'iniziazione), dall'altra che il principio fondamentale dell'ordine sociale, cioè la distinzione dei sessi, può essere anch'esso relativizzato in modo specifico.

Si tratta di un principio fondamentale, perché la differenza dei sessi s'inserisce nell'ordine sociale (la divisione del lavoro, la ripartizione delle funzioni di potere, la religione) come nell'ordine biologico. Nei sistemi in cui la traccia di una bisessualità originaria contraddistingue le definizioni della persona maschile o femminile, questa traccia fa parte anch'essa d'un ordine simbolico che assegna a ciascun sesso caratteri particolari. Le componenti della persona possono non essere le stesse per ciascuno dei due sessi o non avere la stessa forza. Cosí, presso i Jivaro, ricordati già in precedenza, la personalità femminile è differente a tal punto dalla personalità maschile che le donne generalmente non possiedono un'anima *arutam*: ciò è senz'altro in coincidenza con il fatto che uccidere individui di altre tribú spetta piuttosto agli uomini adulti. Presso certe popolazioni lagunari della Costa d'Avorio il ruolo della donna nella procreazione è considerato poco importante o almeno poco attivo: la donna è una «piroga» e non è responsabile del proprio contenuto; l'eredità o la successione in linea femminile si ordinano in rapporto alle donne, punto di riferimento in qualche modo per gli uomini; è tuttavia riconosciuta la potenza di uno dei loro principî psichici (il *wawi*, che equivale al *kra* degli Ashanti), anche se naturalmente nella sua versione malefica, perché il potere della stregoneria, di cui essa è portatrice, si ritiene che spesso sia piú forte nelle donne che negli uomini. La specificità femminile può essere maggiormente positiva. Françoise Héritier [1978], a proposito dei Samo dell'Alto Volta, ha descritto un universo simbolico, psichico e genetico propriamente femminile: una delle otto componenti della persona, il destino individuale (*lɛpɛrɛ*), che corrisponde a una scelta operata dal feto nel seno della madre, non è indipendente dal *lɛpɛrɛ* di quest'ultima; se questo *lɛpɛrɛ* ha stabilito che il bambino che ha in sé deve morire in tenera età, quello del bambino è costretto a decretare la propria morte. Questa dipendenza nei confronti del *lɛpɛrɛ* materno si protrae fino alla pubertà. Del bambino che raggiunge normalmente questa fase dello sviluppo si sa e si afferma che il *lɛpɛrɛ* della madre ha voluto che vivesse. Il rito che si compie al raggiungimento della pubertà segna contemporaneamente la fine di questo periodo di dipendenza, l'assunzione responsabile del proprio destino da parte dell'adolescente e la fine dello stato *furu* (caldo, pericoloso) che fino a quel momento era stato il suo. Si manifesta cosí uno degli aspetti, percepibili in numerose culture, dell'antagonismo virtuale fra i sessi, o perlomeno del timore che il mondo maschile prova nei confronti del mondo femminile, mondo che si contrappone all'altro anche in tutte le associazioni simboliche che collegano l'umanità al cosmo (caldo/freddo, secco/umido, cielo/terra, ecc.).

L'età, però, rende relativa la differenza sessuale: certe donne sono autorizzate ad assumere funzioni maschili dopo la menopausa; e sempre in questo momento le donne nuer potevano prendere «spose» per i figli, a cui facevano da «padre». Il carattere femminile, nelle sue definizioni simboliche, sembra dunque strettamente collegato alla funzione riproduttiva della donna, alla cui scomparsa subentra una relativa abolizione della distinzione tra i sessi. Sono sempre donne anziane a poter assumere in via eccezionale la direzione della famiglia, scegliere «spose» o prigionieri e anche avere una reputazione di strega malefica, accrescendo eventualmente il prestigio della loro famiglia. Questo passaggio dalla femminilità alla mascolinità non deve intendersi come un'approssimazione arbitraria: sono tutte le condizioni biologiche e simboliche della femminilità che cambiano con l'età. Presso i Samo studiati da Françoise Héritier, la categoria duale fondamentale, a cui fanno riferimento linguaggio quotidiano, miti e rituali, è quella del *caldo* e del *freddo*, con i corollari del secco e dell'umido: l'uomo rientra nella categoria del caldo, perché produce costantemente sperma, forma condensata e molto calda del sangue, che veicola il calore del corpo; la donna, invece, rientra nella categoria del freddo, perché non produce sangue e perde periodicamente quello che le è trasmesso dal padre o dalla famiglia e quello che le è trasmesso dal marito attraverso lo sperma. La donna, però, si trova in una condizione di calore finché resta impubere, durante le gravidanze e dopo la menopausa.

L'evoluzione della personalità sessuale non è che un aspetto, senza dubbio uno dei piú clamorosi e significativi, dell'evoluzione sociale che, lungo tutta la vita individuale, influenza la definizione della personalità. In alcune società il fenomeno è cosí trasparente che si può descrivere in termini d'«inserimenti» e di

«gruppi»: inserimenti successivi in rapporti sociali differenti, che individuano di per se stessi un gruppo progressivamente piú complesso. Nelle società fondate sui lignaggi la definizione iniziale della persona (in rapporto a diversi dati di tempo e di spazio, a differenti lignaggi o gruppi di discendenza, ad alcuni antenati privilegiati) diventa ben presto funzione di altri elementi determinanti: appartenenza a una classe d'età, instaurazione di una relazione d'alleanza, acquisizione di un vincolo di parentela, raggiungimento della condizione di anziano ed eventualmente di decano... Ciascuno di questi stadi impone tante costrizioni quante possibilità apre, ridefinisce un ruolo o un personaggio, ma è la personalità nella sua totalità che influenza. Ne è prova l'eziologia delle malattie, che spesso chiama in causa relazioni sociali determinate: è in quanto nipote, figlio, membro della stessa classe d'età, marito, padre o zio, che un individuo (secondo l'opinione del gruppo o che si forma egli stesso) può essere colpito nel fisico, nell'equilibrio psichico o nella vita; al contrario, il progredire dell'individuo nella vita, la sua resistenza alle prove, il benessere o la sventura dei congiunti sono ogni giorno di piú la testimonianza di una forza che non si potrebbe qualificare rigorosamente se non dopo molto tempo, dopo aver prodotto i suoi effetti. Nessun vincolo sociale si tesse impunemente. Nessuna malattia si affronta innocentemente. La longevità, come la sventura e la morte, non è mai priva di significato. In un senso la personalità è retrospettiva, poiché si rivela alla luce della prova. In un altro senso è necessaria, destino stabilito dalla nascita, che si compie nel tempo. In un altro senso ancora essa è effimera ed aleatoria, poiché un evento nuovo può smentire le interpretazioni fatte in precedenza. Inoltre l'idea della perdita dell'individualità, l'infrangere tutti gli ormeggi sociali, il tema dell'uomo che ha perso la propria ombra o del morto senza pace che si aggira nei dintorni del villaggio, ossessionano l'immaginazione delle società pagane: a volte mettono in rilievo la debolezza dell'imprudente che non ha saputo vedere la realtà dei rapporti di forza che sottintendono i rapporti sociali, ed è stato letteralmente stravolto dal contrasto con gli altri, malato mentale alla ricerca di una delle anime che gli hanno sottratto o moribondo esangue risucchiato e divorato dall'interno da un'«anima» troppo forte per lui; a volte evocano l'errare pieno d'invidia dello stregone che non riesce a trovare pace dopo la morte e cerca di reincarnarsi di sorpresa, sostituendosi al feto imprudentemente esposto alla morte o al cambiamento d'identità dalla donna incinta che si lava dopo il tramonto.

Non per questo si dirà, come Leenhardt [1947] a proposito dei Canachi, che la persona è «diffusa nel gruppo», che gli individui che occupano la stessa posizione sociale sono intercambiabili, ma piuttosto che non vi è definizione degli individui che non possa fare a meno della definizione del loro rapporto con l'inserimento sociale. Per il resto, l'affermazione secondo cui l'individuo in quanto tale è un essere perduto, privo com'è di legami con il gruppo sociale potrebbe anche essere valida per l'individuo delle nostre società. Tutte le riflessioni sulla nozione di persona giungono a questa conclusione: pensare l'individuo equivale sempre a pensarlo già in relazione con l'altro. Le modalità di questa relazione possono essere differenti secondo le culture (e corrispondere ad altrettante concezioni della «persona»), ma comunque essa non può venire ignorata. La contrapposizione recentemente suggerita da Foster [1976], a proposito dei sistemi medici, tra i «personalistic medical systems» (secondo i quali la malattia sarebbe attribuita all'azione di un agente umano o non umano) ed i «naturalistic medical systems» (per i quali la malattia sarebbe dovuta a una perdita dell'equilibrio tra gli umori e le sostanze costitutive del corpo, in funzione dell'età o dello status) appare come un paradosso e al tempo stesso un'approssimazione. Un paradosso, perché le società in cui dominerebbero le interpretazioni di tipo *personalistic* (e in particolare le società africane costituite di gruppi familiari in cui, di fatto, sono frequenti le interpretazioni persecutorie del male e della sventura) sono precisamente le stesse in cui la nozione di persona è la piú strettamente intrecciata nel, e implicata da, l'ordine cosmologico e quello sociale. Un'approssimazione, perché la differenza postulata fra la tradizione cinese e indoeuropea dell'equilibrio naturale e la tradizione africana è molto relativa: l'azione dello stregone che aggredisce o del dio che possiede sconvolge proprio l'equilibrio che definisce, in termini di sostanze forze ed umori, la personalità, la quale, per di piú, nei sistemi africani non è indipendente dallo status sociale e dall'età.

4. *Ritorno in Occidente: tempo e durata.*

La grande forza delle rappresentazioni pagane della persona, che a volte ai nostri occhi dà loro una virtú poetica illuminante, dipende dal fatto che esse non dissociano, a differenza dei nostri approcci analitici, il fisico dallo psichico o l'individuale dal sociale: non li mettono in relazione nel senso stretto della parola, il che presupporrebbe che li avessero preliminarmente distinti, ma consegnano un'immagine del mondo e della società in cui questi elementi vengono a trovarsi già fusi insieme, nel senso piú forte del termine. Per queste rappresentazioni non è che l'individualità non si differenzi dal gruppo in cui è inserita, e che i corpi non si differenzino dal mondo da cui traggono forza e sostanza, come vorrebbero alcune analisi del pensiero «primitivo», ma pongono queste realtà sullo stesso piano intellettuale ed accordano loro lo stesso tipo d'esistenza. La maggioranza dei cittadini delle grandi democrazie moderne fa la stessa cosa tutta la vita: per essi l'età, la situazione familiare e l'autorità politica sono collegate; l'aspetto fisico, il carattere e il prestigio non sono privi di relazioni tra loro; le origini familiari, l'abito e il nome parlano al posto della persona. Siamo intimamente convinti, ciascuno per quel che ci riguarda, che non vi è soluzione di continuità tra le nostre peripezie individuali (psichiche o fisiche) e i nostri ruoli sociali, tra i ricordi o le immagini, che, come si dice, hanno lasciato il segno, e la nostra salute o comunque le nostre «posizioni» politiche, non piú di quanta non ve ne sia tra sogni e «realtà». Ma questa continuità del vissuto non è di per se stessa oggetto di elaborazione intellettuale; si astrae in una molteplicità di fattori di cui si prende in considerazione, all'occorrenza, la rispettiva influenza, mentre per la logica sociale pagana le caratteristiche fisiche, i ricordi e i sogni, i nomi, l'avere figli e le malattie, l'eredità, i divieti e i temperamenti, l'età, le forze, i poteri e le funzioni sono altrettanti elementi di una stessa sintassi.

Questa sintassi i nostri autori la conoscono, ma la rispettano solo al di fuori delle discipline costituite (biologia, psicologia, sociologia), il cui rigore esige una preliminare parcellizzazione dell'esperienza concreta nella sua totalità. Rappresenta per noi la sintassi della poesia o dell'illusione propria del romanzo. Traendo spunto da un confronto, Lévi-Strauss, in *Race et Histoire* [1952], mostra le difficoltà che culture differenti incontrano nel riconoscersi reciprocamente e, piú precisamente, la fatica che si fa nel percepire la storia degli altri, ed evoca le distanze che insensibilmente prendono dal mondo, quando invecchiano, quegli individui la cui esistenza sicuramente traeva significato in buona parte dalla posizione che occupavano e dal loro impegno in questo mondo: «Le persone d'età considerano di solito come stazionaria la storia che scorre durante la loro vecchiaia contrapponendola alla storia cumulativa di cui erano stati testimoni nei verdi anni. Un'epoca in cui esse non sono piú attivamente impegnate, in cui non hanno piú nessuna parte, perde ogni senso: non vi succede nulla, o quanto vi succede presenta a loro giudizio solo caratteri negativi; mentre i loro nipoti vivono questo periodo con tutto il fervore che i nonni hanno dimenticato» (trad. it. pp. 117-18). Ma è forse in un doppio o triplo senso che l'epoca in cui continuano a vivere non «parla» piú alle persone anziane, a loro «non dice piú niente»: se è vero che gli esseri cambiano, muoiono piú volte a se stessi nel corso della loro esistenza e non riescono veramente piú ad immaginare ciò che sono stati o hanno provato un tempo, è però altrettanto vero che anche le culture e le epoche da parte loro cambiano e che, se, per un qualche miracolo di cui fa intravvedere la possibilità la fantascienza quando parla d'ibernazione, un individuo si trovasse, dopo una parentesi di quaranta o cinquant'anni, restituito all'esistenza con tutte le sue capacità fisiche e mentali integralmente conservate, si troverebbe indubbiamente non solo disorientato, ma anche costretto a ridefinire la propria personalità in base a necessità propriamente sociali di cui gli si rivelerebbe all'improvviso il carattere arbitrario, mentre quelle stesse necessità alla fine della sua adolescenza, nella forma che a quell'epoca avevano assunto, gli sembravano non solo normali ma addirittura naturali. Bisogna inoltre aggiungere che la società da parte sua ha un'idea ben precisa della vecchiaia e ne impone una definizione alla quale hanno qualche probabilità di sfuggire solo pochi privilegiati dalla fortuna e alcuni di coloro che svolgono un'attività intellettuale. La posizione che nelle nostre società si attribuisce all'età metterebbe in risalto, se ce ne fosse bisogno, il carattere relativo ed effimero della condizione della persona. Già alcuni umoristi hanno avuto occasione di far notare che si può essere giovane ministro a quarant'anni, giovane presidente del consiglio a cinquanta e giovane accademico a sessanta; l'esclusione della maggior parte degli anziani, accomunati oggi in Francia sotto il penoso appellativo di «terza età», non concerne dunque in ugual misura tutti gli anziani: *atout* o *handicap*, la forza dell'età in parte si misura in base alla situazione sociale. Ma la forza dell'età, nelle società costituite di gruppi familiari, rappresenta un'espressione, se non una componente, della persona. La vecchiaia non sempre, perlomeno in Africa, è fonte di considerazione e prova d'autorità: un vecchio malato spesso vi è considerato come un morto potenziale che, non possedendo ancora i poteri dei morti, può essere trattato con una certa negligenza; un vecchio di robusta costituzione che esercita funzioni d'autorità, trae da questa forza una maggiore autorità, come se in certo qual modo essa provasse e legittimasse il suo potere, mentre la stessa longevità in qualche vecchio schiavo o esponente di una famiglia di minor prestigio può avere qualcosa di sospetto, di provocante e di pericoloso, può ad esempio denunziare la presenza e l'azione di un potere di stregoneria. Vi è dunque tra l'età e la funzione sociopolitica una correlazione, in ogni caso testimoniata nelle nostre società dalla relatività sociale della nozione di gioventú, dal nesso tra individualità biologica e personaggio sociale (vi sono uomini che non sopravvivono al collocamento a riposo e disoccupati la cui personalità si modifica), o anche dall'immagine morale che abbiamo dei vecchi (questi morti che non ispirano ancora paura) e che tentiamo d'imporre loro, rifiutando in loro il desiderio, la sessualità e l'originalità: come se volessimo ridurli a uno stato d'impersonalità e d'indifferenziazione, che a volte abbiamo assimilato dalla piú tenera infanzia e che, per i cristiani, precederebbe in modo del tutto paradossale la vita eterna.

L'attribuzione del significato si effettua simultaneamente da parte dell'individuo nei confronti della società e da parte della società nei confronti dell'individuo. Se si applicassero allo studio della nozione di persona nelle nostre società le procedure che vengono utilizzate per le società esotiche, di cui si osservano gli usi, si analizzano i miti e si interrogano le istituzioni, con ogni probabilità essa non differirebbe fondamentalmente dai suoi omologhi africani, amerindi, orientali od oceaniani. Vi si potrebbe forse intravedere, al di là del carattere eminentemente sociale della persona e degli sforzi compiuti da filosofi e teologi per individuare delle complementarità (Mounier: l'individuo per la società e la società per la persona), la fragilità dell'individuo di cui, una volta cadute a una a una tutte le maschere sociali che lo dissimulavano meno di quanto non lo delineassero, non resta nulla piú che un corpo, spesso ossessionato da qualche ricordo, un nome, a volte tramandato nella memoria, o, ancora piú raramente, una rassomiglianza, traccia ancora viva, dopo la morte, sul viso di un altro individuo.

Nel momento in cui il narratore del *Temps retrouvé* sta entrando nel palazzo Guermantes, pone il piede «su un ciottolo un po' meno rialzato del precedente» e la sensazione che ne risulta, identica a quella provata a Venezia su due lastre disuguali del battistero di San Marco, lo riempie di felicità a un punto tale (come la piccola *madeleine* che gli aveva ricordato Combray) che egli si propone, aiutato e sollecitato da una serie ravvicinata di sensazioni dello stesso genere, di comprendere perché la restituzione di attimi passati non solo lo renda felice, ma gli ridia fede nella sua opera e in se stesso.

Il palazzo Guermantes, quella sera, offre al narratore un campo d'osservazione straordinario: vi si ritrovano, irriconoscibili o per alcuni di essi, ancora piú bizzarramente, quasi perfettamente conservati, visi che egli aveva da molto tempo persi di vista, esseri che egli fa tanta piú fatica a identificare in quanto non lo riconoscono, individui che in altri tempi non si sarebbero incontrati là, perché hanno modificato la loro posizione sociale (come la principessa di Guermantes, precedentemente duchessa di Duras, e ancora prima madame Verdurin) o per-

ché i codici dell'alta società sono meno rigorosi e sono diversi i criteri dello snobismo. In quel momento la ricerca dei motivi della sua felicità passa attraverso l'osservazione degli esseri e una riflessione attiva sulla realtà delle identità e delle persone.

Curiosa etnologia, nata dall'osservazione estremamente minuziosa e personale della società piú sofisticata del mondo, ma che è ricca di intuizioni molto affini a quelle che hanno avuto il compito di puntellare la ricostruzione del pensiero selvaggio. Gilberte, per cui una volta il narratore si estenuava nel cercare d'intravvederla al Bois-de-Boulogne, ha ora assunto all'improvviso i tratti della madre, e non è la sola, per l'incalzare degli anni, a riprodurre in questo modo la generazione precedente. Questo rapporto tra genitori e figli che si ripresenta nella figura individuale, di cui solo il carattere improvviso avrebbe potuto creare inquietudine nei lagunari della Costa d'Avorio (poiché avrebbe potuto significare una brusca sostituzione d'identità, un transfert di principî psichici, o rivelare una reincarnazione a suo tempo ignorata), non è che una delle modalità del processo attraverso il quale, lungo il corso dell'esistenza, una personalità si può sostituire a un'altra al punto di coinvolgere l'identità della persona. In alcuni il «mutamento esteriore» era «il simbolo di una trasformazione intima» determinata dal fatto di aver amato, col passare del tempo, «pur sotto il medesimo nome, altre cose, altri esseri». Se il narratore non è sicuro della propria identità piú di quanto non lo sia di quella degli altri, è dovuto anche al fatto che egli concepisce l'amore come un'espropriazione, una lotta in cui tutti i colpi sono permessi e tutte le dissimulazioni possono venire adottate, una lotta che al di là della morte lo può mettere a confronto con il ricordo o il fantasma di Albertine e a cui non si pone termine se non con la seconda morte di lei, l'oblio del cuore, morte anche di colui che ne era stato innamorato e che, liberandosi di quest'amore, cambia personalità e, se si vuole, anima: parola per parola si delinea allora sotto la penna di Proust una descrizione che forse non potrebbe parlare, agli appartenenti alle società costituite di gruppi familiari, delle loro pene d'amore, ma certo a qualcuno di essi del rapporto fantasmatico e al tempo stesso reale che essi hanno con coloro di cui temono l'aggressione, morti o vivi, sotto la cui influenza, a meno che non oppongano resistenza, si alterano la loro personalità e la loro individualità.

Da sole fronteggiano il lento dilagare di queste diverse forme di morte la *successione al nome* a cui sappiamo che per numerose società si ricollega la reincarnazione, almeno parziale, degli esseri («e sempre, senza interruzione, si sarebbero susseguite, come onde, nuove principesse di Guermantes»; anzi, pur nel succedersi di donne differenti, «sarebbe sempre vissuta un'unica principessa di Guermantes» che, conservando un identico nome, avrebbe mantenuto, al di sopra del flusso degli eventi, «la sua sempre identica e immemoriale impassibilità») e *l'effimera evidenza del corpo*, perché ha in sé «le ore del passato» e può diventare cosí, grazie ad una sensazione (un sapore, un rumore), l'occasione per l'io di cogliere la sua piú profonda identità: quella di una durata senza termini di confronto, poiché di uno stesso periodo, degli stessi eventi e situazioni comuni a piú uomini, essi non conservano identico ricordo.

Se non fosse per quest'ultimo sforzo di legittimare la propria opera fondandola su ciò che gli uomini condividono (l'idea del Tempo) e al tempo stesso su ciò che li individualizza (il senso della durata), Proust giungerebbe, al termine della sua vertiginosa indagine sui rinnovamenti dell'anima e la fedeltà a se stesso del corpo, sulle crudeltà dell'immaginazione e le azioni benefiche dell'oblio, all'intuizione di volta in volta drammatica e rassicurante delle culture pagane: la società non è nulla, ma non c'è che essa. [M. A.].

Deleuze, G., e Guattari, F.
1972 *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1975).

Dieterlen, G.
[1971] *L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogons*, in *La notion de personne en Afrique Noire. Actes du colloque sur la notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris 1973, pp. 205-29.

Foster, M.
1976 *Disease etiologies in non-western medical systems*, in «American Anthropologist», LXXVIII, 4, pp. 773-82.

Girard, R.
1972 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.

Granet, M.
1934 *La pensée chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris (trad. it. Adelphi, Milano 1971).

Harner, M. J.
1967 *Jivaros Souls*, in J. Middleton (a cura di), *Gods and Rituals*, Natural History Press, New York.

Héritier, F.
1978 *Fécondité et stérilité. La traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique*, in E. Sullerot (a cura di), *Le Fait féminin*, Fayard, Paris, pp. 387-96.

Heusch, L. de
[1971] *Le sorcier, le Père Tempels et les jumeaux mal venus*, in *La notion de personne en Afrique Noire. Actes du colloque sur la notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris 1973, pp. 231-42.

Laplanche, J., e Pontalis, J.-B.
1967 *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Laterza, Bari 1968).

Leenhardt, M.
1947 *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.

Lévi-Strauss, C.
1952 *Race et Histoire*, Unesco, Paris (trad. it. in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1977[7], pp. 97-144).

Mauss, M.
1938 *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», LXVIII; ora in *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, pp. 333-62 (trad. it. Einaudi, Torino 1965, pp. 349-81).

Michel-Jones, F.
1974 *La notion de personne*, in M. Augé e altri, *La construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Maspero, Paris.
1978 *Retour aux Dogons*, Sycomore, Paris.

Rattray, R. S.
1927 *Religion and Art in Ashanti*, Clarendon Press, London.

Turner, V. W.
1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago (trad. it. Morcelliana, Brescia 1972).

Verger, P.
[1971] *Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba*, in *La notion de personne en Afrique Noire. Actes du colloque sur la notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris 1973, pp. 61-71.

La nozione di persona, e quelle interconnesse di personalità e personaggio, hanno a che vedere tanto con la determinazione dell'io come **individualità biologica** (cfr. **organismo**) e come unità psichica soggettiva (cfr. **essere**, **soggetto/oggetto**, **soma/psiche**) quanto con lo stabilirsi di un modello intellettuale, dipendente dal **diritto**, dalla **religione**, dalle **credenze**, in una parola dalla cultura (cfr. **cultura/culture**) elaborata da e in una **società**. Da ciò consegue, ad esempio, la specificità storica della nozione di **inconscio**, in relazione al modo in cui una società si rappresenta tanto la formazione dell'io quanto i rapporti interindividuali (cfr. **comportamento e condizionamento**, **comunicazione**). La personalità non si può ridurre né alla somma dei comportamenti generati dal processo stimolo-risposta in uno stesso soggetto, né all'insieme dei processi di integrazione che dipendono da forme a priori. La nozione di individualità, che riassume quelle di persona, personalità e personaggio, situata nell'intreccio dei rapporti tra **natura** umana (cfr. **anthropos**, **homo**) e posizione sociale (cfr. **natura/cultura**, **uomo**), ha equivalenti nelle rappresentazioni cosmologiche (cfr. **cosmologie**) ed è fittamente intrecciata con la **nascita**, con la discendenza (cfr. **parentela**), con la **vita** nel suo complesso (cfr. **vita/morte**, **morte**, e inoltre **sessualità**, **vecchiaia**).

Puro/impuro

La distinzione fra puro e impuro appartiene tanto alla sfera di una percezione quasi spontanea e del linguaggio corrente quanto a quella della tradizione dotta. Il linguaggio corrente distingue ciò che è semplice o elementare da ciò che è composto o complesso; da questo punto di vista, l'impuro è la cattiva sintesi, la commistione di elementi considerati, per una ragione o per l'altra, incompatibili e, piú ancora, disuguali per qualità o dignità. Un umorista, ad esempio, vede una prova della nocività dell'acqua nel fatto che essa intorbida l'*absinthe*; la purezza d'intenzioni dell'uomo onesto si contrappone ai sentimenti «misti» e ai «secondi fini» dell'uomo meno onesto o meno ingenuo; al limite la purezza di un sentimento, di un prodotto o di un individuo si riduce al fatto di essere solo ciò che è. L'impurità comincia con la presenza o l'azione dell'altro, dell'elemento estraneo o parassita; sotto questo aspetto l'opposizione tra puro e impuro rassomiglia a quella tra semplice e complesso, teorico e pratico, astratto e concreto. Il buonsenso popolare, sempre disposto a subire l'inevitabile, ammette che la nozione di puro sia, nel migliore dei casi, un criterio di giudizio, non un criterio di realtà. Il realismo è il contrassegno dei grandi politici; che per agire occorra «sporcarsi le mani» è cosa correntemente ammessa, per quanto niente affatto ovvia: la discussione infinita sui rapporti reciproci tra il fine e i mezzi schiude prospettive troppo vertiginose per non turbare di quando in quando la coscienza pubblica, che s'interroga ad esempio sulla legittimità della violenza, della tortura, del terrorismo. Anche in questo caso si dà mescolanza, discrepanza tra il fine e i mezzi, nondimeno indispensabili e comunque storicamente legati ad esso: ma in questa chimica dell'alta politica gli amalgami non sempre sono instabili e la purezza non va concepita con i criteri ordinari. Ognuno sa che il politico puro (colui al quale si riconosce senza esitazione la statura di uomo di Stato) non è un cuore semplice, che per lui l'intenzione non vale quanto l'azione e che, secondo le circostanze, egli è pronto ad «allungare il suo vino con l'acqua» o a non risparmiare sui mezzi necessari alla realizzazione del suo fine. Quando è in gioco il destino del mondo, come dicono i giornali, è la debolezza che fa paura e ben lo sanno gli uomini di Stato, che non si curano tanto di sembrare onesti quanto di lasciar capire che sono forti.

Spontaneamente accostata al rapporto semplicità/complessità, la distinzione fra puro e impuro, poiché mette in gioco – a volte contemporaneamente – criteri di valutazione diversi, manifesta un'ambiguità pari all'apparente chiarezza. Lo stesso accade quando, altrettanto spontaneamente, si connette l'idea di purezza a quella di origine. L'origine può avere un'accezione geografica (si presume, ad esempio, che siano particolarmente apprezzati i puri prodotti tipici di una certa area) e in tal caso garantisce semplicemente il carattere integro e intatto (non misto ad apporti esterni) del prodotto dato (la pura lana vergine o il whisky di puro malto scozzese). Ma nell'accezione cronologica essa può identificarsi con l'idea di purezza secondo due modalità radicalmente diverse: o l'origine garantisce la

purezza attraverso una fedeltà e una tradizione storica, e sono impuri soltanto coloro che hanno tradito le proprie origini (anche solo per ridare prestigio al blasone); oppure l'origine si definisce e si percepisce come un ideale necessariamente perduto, piú o meno esplicitamente pensato sul modello della vita individuale e del corpo biologico: è la purezza dell'infanzia o degli inizi, vagheggiata dagli adulti disincantati e dai rivoluzionari disillusi; su un tal metro, la vita reale è sempre impura. Ancora una volta i temi si ricongiungono, poiché l'idea di lesione proveniente dall'esterno non è assente neppure nel tema del tradimento dell'origine; la vergine rimane pura finché nessuno la tocca; il bastardo è il frutto impuro di un'unione e di una mescolanza illecite.

Questi accenni sparsi ai piú o meno espliciti e raramente sistematici usi correnti dell'opposizione puro/impuro autorizzano quanto meno tre ordini di osservazioni. Anzitutto, se l'impuro viene definito negativamente come ciò che non è mai totalmente puro, la categoria del puro dal canto suo non si lascia facilmente racchiudere in una definizione; serve a far misurare il grado di impurità relativa degli oggetti, dei comportamenti, delle esistenze e degli individui reali piú di quanto non circoscriva con precisione un ambito privilegiato. Se l'uso, ancora una volta, identifica con tanta facilità la nozione di purezza con quella di sterilità è perché – al di là dell'evidenza connessa con la metafora sessuale – l'idea di pura semplicità, o di pura origine è, per l'esattezza, inattingibile. Lo dimostra la tradizione cristiana, che fa dipendere la purezza di Maria dal fatto che è stata «concepita senza peccato». Sotto la presunta innocenza della primissima infanzia, Freud scopre il luogo di formazione del complesso che fonda una personalità definita dal coinvolgimento dell'altro nell'io. È questo il tipo di difficoltà intellettuale (l'arretramento infinito dell'origine), non evidentemente risolvibile per chi è assillato dall'idea di una purezza «prima» se non con una ricerca anch'essa senza fine o con un atto di forza ideologico, che si trovano di fronte sia i teorici della razza pura e i genealogisti delle famiglie nobili sia gli allevatori di barboncini nani.

La seconda osservazione verte sulla relatività della distinzione puro/impuro, o meglio sul fatto che, concepite a partire da punti di vista diversi, le categorie di puro e impuro possono applicarsi indifferentemente e successivamente a una stessa realtà. Al limite, può esistere una purezza dell'impurità. Chi appare piú «puro», in Racine, tra il casto Hippolyte («le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur»), che non osa intendere le confessioni di Phèdre, sua matrigna, e quest'ultima, che si identifica interamente nella sua passione amorosa? I grandi eroi, nella letteratura e nella vita, non sono forse coloro che, mossi da un progetto o da una determinazione senza incrinature, vi si identificano totalmente, acquisendo al tempo stesso una sorta di purezza agli occhi di un pubblico sensibile alla mediocrità dei compromessi e delle compromissioni consuete, anche quando la loro moralità appare sotto certi aspetti dubbia (impurità degli eroi neri o dei soldati perduti)? Non si tratta qui semplicemente di chiamare in causa l'evidenza – la relatività della nozione di purezza e il fatto che, specialmente nella sua forma avverbiale «puramente», la parola evoca solo l'intensità di una qualità qualunque –, ma di suggerire che, quando sono in gioco dei valori, ognuno è con

naturalezza abbastanza pronto a prendere in considerazione ciò che sta dietro le cose o lo scenario, a discernere dietro le dicotomie dell'ordine visibile (i buoni e i cattivi, le guardie e i ladri) una ragione piú sottile, una gerarchia meno evidente e piú efficace. Ma questo lato nascosto delle cose, lo si intuisce, non è semplicemente il rovescio dell'ordine o un ordine a rovescio, l'ordine dei proscritti e dei marginali; esso fa apparire un'altra dimensione: quella stessa ove s'iscrive la figura del grande uomo politico, che nessuno pensa possa confondersi con la figura del santo.

Detto questo, va riconosciuto – ed è la terza osservazione – che l'opposizione puro/impuro appartiene al vocabolario dell'Occidente, dove si applica ad almeno due ordini di realtà ben distinte: da un lato le realtà fisiche, dall'altro quelle morali, poste dalla lingua in rapporto metaforico. La trasparenza dell'acqua, la luce del giorno evocano quelle dell'anima o del cuore. Si può rendere piú complesso lo schema rilevando che la purezza di un sentimento o di un carattere non ha necessariamente implicazioni morali e può concepirsi in termini psicologici. Tale triplice connotazione, attestata dal vocabolario, ha tutte le probabilità d'essere etnocentrata e vi è da credere che, applicata all'analisi di società non occidentali, l'opposizione puro/impuro si riveli scandalosamente riduttiva. In realtà i sociologi, quelli durkheimiani in particolare, hanno tentato piuttosto di definire categorie piú ampie (il sacro e il profano) includenti quelle di puro e impuro, o di riflettere sulle categorie indigene ad esse piú prossime per comprenderne il significato e il ruolo nella vita sociale. In tal modo hanno aperto la strada a una percezione piú critica e piú relativa del nostro stesso sistema di opposizioni, a una nuova prospettiva.

1. *Il profano e il sacro, la logica binaria.*

Robert Hertz, ad esempio, per porre il problema del rapporto fra puro e impuro, riflette appunto sulle nozioni di natura, asimmetria e gerarchia sociale. Il suo studio sulla preminenza della mano destra rispetto alla sinistra parte dalla constatazione di un fatto: l'universale preminenza della mano destra sulla sinistra non ha in natura un fondamento evidente; se anche si ravvisasse l'esistenza di tendenze organiche verso l'asimmetria, si potrebbe peraltro considerarla semplicemente una ragione in piú per correggere mediante l'educazione il membro in condizioni di lieve inferiorità. Invece, accade il contrario: la mano sinistra è universalmente trascurata, «sottoposta a una vera e propria mutilazione» [1909, trad. it. p. 132]. Se per capire questa asimmetria Hertz si rivolge alla religione delle società «primitive», è per due ragioni: il fenomeno, da un lato, gli sembra universale (da noi – egli osserva – un bambino beneducato si serve correttamente della mano destra, mentre la sinistra non è in grado di compiere un'azione indipendente; nelle Indie olandesi Jacobs ha constatato che i bambini degli indigeni spesso avevano il braccio sinistro legato e venivano quindi efficacemente incoraggiati a non farne uso: la proibizione è la stessa, a parte la presenza o meno di vincoli materiali); dall'altro, esso gli appare piú precisamente nella società occidentale del XX secolo come una sopravvivenza di ideali che regolavano il funzionamento delle società «primitive»: «È sotto una forma mistica, sotto il dominio di credenze e di emozioni religiose che sono nati e si sono sviluppati gli ideali che, laicizzati, dominano ancor oggi il nostro comportamento» [*ibid.*, p. 133]. La distinzione fra puro e impuro, dunque, fa parte delle «rappresentazioni collettive» che dànno alla vita sociale la sua ragione e il suo impulso.

In effetti per Hertz, rigidamente durkheimiano sotto questo aspetto, l'opposizione tra sacro e profano ordina il mondo spirituale delle società primitive. Egli inoltre piú o meno identifica il sacro con il puro e il profano con l'impuro, a costo di un'assimilazione un po' forzata e di una scelta radicalmente evoluzionistica. L'antitesi fra profano e sacro, espressa e protetta da proibizioni che escludono qualsiasi ravvicinamento fra le due classi opposte, viene percepita in modo diverso secondo il punto di vista a partire dal quale la si osserva. Certamente, dal punto di vista del profano, il sacro è indivisibile e uniformemente proibito. Il puro e l'impuro vi si combinano. Le forze soprannaturali che agiscono «in armonia con la natura delle cose» e quelle che «violano e turbano l'ordine universale» sono ugualmente pericolose: «Il contatto con un cadavere produce sull'essere profano gli stessi effetti del sacrilegio» [*ibid.*, p. 134]. Hertz cita Robertson Smith, secondo il quale «il concetto di *tabú* comprende a un tempo il sacro e l'impuro, il divino e il demoniaco» [*ibid.*]. Dal punto di vista del sacro però la prospettiva cambia: all'interno del mondo religioso l'impuro si pone nel polo opposto a quello in cui si trova il sacro; al tempo stesso il profano non è piú definito da caratteri solo negativi (l'esclusione intellettuale e sociale dalla sfera del sacro) ma dalla sua virtuale nocività: a contatto con il profano il sacro si degrada; la sua sola esistenza costituisce un rischio permanente e quasi una prova di impurità: «Esiste un'affinità di natura e quasi un'equivalenza tra il profano e l'impuro; le due nozioni si combinano e formano, in opposizione al sacro, il polo negativo del mondo spirituale» [*ibid.*, pp. 134-35].

Tale polarità s'iscrive dapprima (vale a dire negli stadi piú primitivi della vita sociale) nell'organizzazione stessa di quest'ultima: «Le due metà o fratrie che costituiscono la tribú si oppongono reciprocamente come il sacro e il profano» [*ibid.*, p. 135]. È dalla metà opposta alla mia che io posso ottenere ciò che nella mia è proibito: donne, vittime umane, il seppellimento di morti e la preparazione delle mie cerimonie sacre. Questo «dualismo reversibile», per riprendere l'espressione di Hertz, nel corso dell'evoluzione sociale viene sostituito da una struttura gerarchica piú rigida: le classi e le caste gerarchizzate prendono il posto dei clan equivalenti. Alcuni si dedicano alle attività nobili, altri alle attività vili, che partecipano del profano e dell'impuro. La polarità sociale si è costituita sul modello e sotto l'effetto della polarità religiosa. Comunque, fin dallo stadio del «dualismo reversibile» si affermarono opposizioni piú stabili, essendo le donne e i bambini sempre una classe profana rispetto agli uomini; nelle società gerarchizzate, tutto un complesso di opposizioni termine contro termine, riconducibili a quella tra sacro e profano, puro e impuro, si impone a tutti nello stesso modo, anche se dal punto di vista delle classi o caste superiori gli inferiori sono integralmente situati sul lato «cattivo» della divisione cosí stabilita. Sul lato pu-

ro (il destro) la potenza sacra, la vita, la verità, la bellezza, la virtú, il sole che s'alza, il sesso maschile, costituiscono una serie di termini perfettamente intercambiabili; lo stesso vale per i termini contrari, disposti sul lato impuro o sinistro.

A partire dalle analisi di Hertz erano possibili due direzioni di ricerca. Come mostra Serge Tcherkezoff in una tesi ancora inedita (*Hiérarchie et sacrifice*), per Durkheim i valori formano una struttura piú complessa di una semplice opposizione binaria; insieme alla distinzione va studiato il suo contrario, la «ricongiunzione»; il profano e il sacro si combinano continuamente a vicenda. Si aggiunga che in Hertz diversi accenni (alla reversibilità del dualismo e alla polarità religiosa solo secondariamente ed approssimativamente riducibile all'opposizione tra sacro e profano) aprono la strada anche a un'analisi dei valori religiosi che stabilirebbe il luogo e il senso delle opposizioni binarie del tipo di puro/impuro. Ma la direzione generalmente adottata, specialmente dall'antropologia anglosassone, è la seconda. Si è quindi posto un accento privilegiato sull'esistenza di serie di opposizioni simmetriche e complementari in varie società. Rodney Needham [1967], in particolare, ha applicato alla società meru studiata da Bernardi una griglia di lettura «strutturale» che, a partire dall'apparente paradosso costituito dal fatto che il potere del capo spirituale, il *mugwe*, è racchiuso nella sua mano sinistra, mette in evidenza due serie parallele e complementari di termini, una associata alla sinistra e all'autorità religiosa (nella quale si trovano gli elementi sud, clan neri, notte, cadetto, inferiore, ovest, ponente, oscurità, *mugwe*, antenati, raccolta del miele), l'altra associata alla destra e al potere politico (che comprende gli elementi nord, clan bianchi, giorno, primogenito, superiore, est, levante, luce, anziani, discendenti, agricoltura). Tcherkezoff sottolinea opportunamente la duplice difficoltà connessa con un metodo di questo genere: da un lato, ognuno dei termini considerati è isolato dal suo contesto sociale; dall'altro, per il fatto stesso della varietà delle modalità d'astrazione privilegiate, risulta problematico porre globalmente in relazione le diverse opposizioni. Si può infatti temere che la mutilazione delle dimensioni sintagmatiche del sociale conduca a mettere in parallelo paradigmi eterogenei, se non illusori.

A tale constatazione vanno aggiunte due osservazioni. Anzitutto è evidente che slittando dall'opposizione sacro/profano o puro/impuro all'opposizione politico/religioso, Needham mostra la dimensione complessa e la relatività della prima; inoltre ha il merito di porre il problema dell'inversione (che non può identificarsi con la reversibilità sociale menzionata da Hertz). L'opposizione puro/impuro qui diventa cosí poco pertinente (per quanto la si concepisca sempre nei termini di Hertz) che non può in alcun modo ricalcare quella fra il religioso e il politico: è semmai il *mugwe* che potrebbe definirsi impuro, benché incarni l'autorità religiosa. Il *kiragu*, simbolo – materializzato o no – del suo potere, che egli tiene o si presume tenga nella mano sinistra, sempre nascosto sotto un mantello, in gruppi diversi dalla sottotribú Imenti, si trova invece racchiuso dentro una coda d'animale indossata dal *mugwe*, che per tale motivo viene chiamato «l'uomo con la coda». Ma questo accostamento all'animalità, questa relativa inferiorizzazione, sul piano simbolico, di un'autorità temibile e temuta, essenziale

ai fini della salvezza del gruppo, esercitata da un capo che al tempo stesso è sacerdote, indovino, leader e rappresentante dell'eroe fondatore, pone piú problemi di quanti ne risolva.

2. *La contaminazione e la proibizione.*

Dunque, la logica binaria, messa a dura prova, non trova convalida se non in due atteggiamenti intellettuali, piú complementari che opposti, che ognuno a suo modo la dissolvono. O non si cerca piú di percepire l'opposizione tra profano e sacro entro una moltitudine di opposizioni piú tenui che ne sarebbero una sorta di eco sempre piú affievolita, ma la si presenta come un aspetto essa stessa di un'opposizione piú fondamentale (tra cultura e natura); oppure si cerca la ragione, o piú precisamente la funzione del sistema di proibizioni che costituisce il lato non nascosto, il versante sociologico del presunto sistema di opposizioni, basandosi all'occorrenza su distinzioni – ad esempio tra sanzione immanente e sanzione giuridica – che pure richiamano la grande dicotomia strutturalista. Queste due possibilità, con le loro implicazioni, le loro convergenze e le loro disgiunzioni, sono messe bene in evidenza nell'opera di Mary Douglas *Purity and Danger* [1966] e, piú chiaramente ancora, nella prefazione di Luc de Heusch alla traduzione francese [1971].

Lo strutturalismo e il funzionalismo, almeno nella versione presentata da questi due autori, condividono il principio del sistema «a due tempi», che presiede alla loro analisi sociologica. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che traspongono sul piano del metodo un binarismo che il funzionalismo classico scopriva nella realtà dei fatti. Questo è certamente il loro unico punto in comune. Per la Douglas in effetti la nozione di contaminazione costituisce una sorta di complemento simbolico alle inadeguatezze istituzionali della nozione di tabú o di proibizione e serve a risolvere un certo numero di difficoltà formulabili esse stesse in termini antitetici; la prima di queste difficoltà contrappone le esigenze della morale a quelle del desiderio. Ma, secondo la Douglas, «non è facile definire le situazioni morali» [1966, trad. it. p. 200]. I Nuer, ad esempio, condannano l'omicidio e l'incesto. Ma fin dall'infanzia gli si insegna a difendersi con la forza: una morte accidentale in una rissa per motivi d'onore non è veramente condannabile. Analogamente, la complessità delle regole riguardanti le proibizioni matrimoniali e la conoscenza a volte incerta delle genealogie possono avere come risultato che un individuo non è sicuro di aver avuto il diritto di sposare sua moglie. La contaminazione può contribuire a risolvere questo tipo di difficoltà nella misura in cui, contrariamente alla morale, le sue regole «non dipendono dall'intenzione o da un corretto equilibrio tra diritti e doveri» [*ibid.*, pp. 200-1]. L'opposizione può cosí trasformarsi in complementarità: i Nuer, che non sempre sanno se hanno commesso un incesto, consumano un sacrificio, quando hanno il forte sospetto che ciò sia accaduto, mentre, se giudicano che il rischio sia minimo, aspettano l'eventuale comparsa di una malattia della pelle che è la normale sanzione a tale infrazione. In fin dei conti, ritiene la Douglas, il

codice morale potrebbe poggiare sull'idea di contaminazione. La contaminazione colpisce tutti coloro che sono responsabili della trasgressione di una proibizione, ma spesso colpisce piú gravemente la vittima che non il colpevole. In caso di adulterio, in particolare, spesso è il marito ingannato ad essere colto dal male che punisce tale trasgressione. Si è già avuto occasione [Augé 1975] di analizzare un caso analogo presso gli Alladiani della Costa d'Avorio, a proposito della malattia *pisa* (sbocco di sangue in un uomo). La Douglas cita l'esempio dei Nuer, presso i quali il termine *kor* si applica contemporaneamente alla condizione impura dei tre agenti coinvolti nell'adulterio (l'amante, il marito, la moglie) e alla specifica malattia del marito, della quale si presume esso determini la comparsa.

Da fatti di questo genere la Douglas trae le conseguenze teoriche che ben si possono intuire: per lei la proibizione e la contaminazione sono, in qualche modo, in equilibrio funzionale. Quando le linee di confine tra le persone e i gruppi suscettibili di essere riuniti o separati sono precarie, «vediamo venire in loro aiuto le idee di contaminazione... Il responsabile della contaminazione diventa un oggetto di riprovazione doppiamente malvagio, prima perché ha varcato le linee, e poi perché ha messo in pericolo gli altri» [1966, trad. it. p. 212]. Il fatto poi che la sanzione possa colpire l'innocente e non il colpevole, rafforza il vigore dei giudizi morali: «Nel caso della contaminazione conseguente ad un adulterio, la credenza che siano in pericolo degli innocenti contribuisce a bollare il colpevole e a suscitare una violenta reazione morale contro di lui. Cosí in questo caso le idee riguardanti la contaminazione danno maggior vigore alla richiesta di una punizione attiva da parte degli uomini» [*ibid.*, p. 205]. Ciò significa inoltre che nessun significato morale è intrinsecamente legato alla nozione di contaminazione che è solo, all'occorrenza, l'occasione e l'amplificatore del giudizio morale. A questo proposito si possono formulare due osservazioni. Anzitutto la Douglas prende atto della polivalenza dei termini che, nelle lingue africane alle quali essa fa riferimento, evocano in varia misura la nozione di impurità senza connotazioni morali. Ad esempio i Lele del Kasai applicano il qualificativo ***hama*** indifferentemente alle escrezioni corporee, agli stregoni maligni e agli animali non consumati come cibo, derivando il carattere «improprio» di questi ultimi solo dal fatto che essi non corrispondono ai criteri lele di classificazione: gli animali domestici perché il posto degli animali normalmente non è nel villaggio, lo scoiattolo volante perché si colloca contemporaneamente in due categorie. La traduzione di *hama* con 'impuro' rinvia quindi contemporaneamente alla nozione di «contaminazione» e a quella di «improprietà». La seconda osservazione è ricavata da Heusch, il quale nota che nel testo inglese la Douglas usa indifferentemente i termini *dirty*, ***uncleanless*** e *pollution*. Tale confusione crea dei dubbi, nella misura in cui non induce a distinguere la nozione di contaminazione da quella di proibizione, come se quest'ultima fosse sempre associata a una metaforizzazione della putredine e della sporcizia.

Questo è il punto che Heusch contesta. Per la precisione, il suo approccio in due tempi parte dalla distinzione fra due «sistemi semiologici», dei quali la Douglas coglie piuttosto l'unità funzionale: il sistema della contaminazione e quello della proibizione. Il primo è costruito su una metaforizzazione della «sporcizia» definita come proprietà sensibile dell'essere; il secondo, fondato su di una rete di proibizioni, mantiene separati certi termini del codice simbolico includendovi le relazioni sociali, i valori morali. Il primo si applica a realtà percepite come naturali (il disgusto provocato dalla sporcizia, da un cadavere, dalla mostruosità è spontaneo); il secondo istituisce un ordine evidentemente culturale; non necessariamente l'impurità in senso fisico e l'improprietà sociale si confondono: l'unico fatto universale è l'esistenza di un «sistema di trasformazioni semiologiche» entro il quale la confusione tra sistema della contaminazione e sistema della proibizione costituisce solo una delle possibili configurazioni. Heusch constata che l'esempio dei Lele e dei Nuer invita, al contrario, a distinguerli. I Lele assegnano un posto separato agli animali di cui non ci si ciba perché ripugnanti (anche se vi sono motivi intellettuali che contribuiscono a farli definire tali), animali la cui eventuale consumazione non comporterebbe alcuna sanzione, e agli animali-spiriti come il potamochero, il babbuino, il pangolino cucciolo, la cui consumazione è proibita solo alle donne. Presso i Nuer la categoria *nueer*, impurità causata dalla trasgressione di una proibizione importante, non ha nulla a che vedere con la nozione di sporcizia. Lo stesso vale per parecchie malattie (come quelle causate dall'incesto o dall'adulterio), che vengono piuttosto considerate «il significante visibile dello spirito che le cagiona» [Heusch 1971, p. 16]. La malattia non è l'equivalente della contaminazione, anche se la contaminazione e la trasgressione di una proibizione possono suscitare, piú o meno mediatamente, la malattia. Resta il fatto che, secondo Heusch, la disgiunzione fra i due sistemi semiologici non è universale. Il cristianesimo offre l'esempio di un pensiero per il quale il sentimento della colpa, in quanto rottura dell'ordine voluto da Dio, si identifica con la vergogna spontanea di fronte alle impurità fisiche. «Per chiarire il *peccato* la coscienza cristiana fa appello all'esperienza della contaminazione» [*ibid.*, p. 15]. Una sovrapposizione analoga era già attestata nel *Levitico*, dove la contaminazione, concepita come perdita del rapporto con Dio, va di pari passo con la trasgressione delle proibizioni. L'ideologia indiana delle caste pare riallacciarsi allo stesso sistema formale nella misura in cui, come il cristianesimo, manipola la dicotomia purezza/impurità associandola strettamente a un sistema di proibizioni. Citando Louis Dumont, secondo il quale l'ideologia indiana, senza prenderne direttamente coscienza, contrappone sempre «l'uomo religioso e sociale alla natura», Heusch è in grado di precisare tale omologia fra i due tipi di pensiero. L'impurità definitiva dell'intoccabile o quella momentanea dei brahmani «trae la sua origine dalla contaminazione della nascita, della morte e della mestruazione» [*ibid.*, p. 18]. In ciò essa è vicina all'impurità cristiana, anche se quest'ultima lede lo status spirituale dell'individuo e non, come nel pensiero indiano, il suo status sociale.

Questa rete intrecciata da Heusch per cogliere gli elementi variabili di un sistema universale di trasformazioni forse ha le maglie un po' larghe e allentate. Non che la sua lettura critica dell'opera della Douglas sia inutile; anzi, essa induce a tenere distinti dei livelli che l'autrice di *Purity and Danger* tende a confondere: quello della contaminazione fisica, quello dell'improprietà sociale e quello dell'impurità religiosa. Ma Heusch stabilisce troppo rapidamente omologie for-

mali tra sistemi di pensiero ben differenti (d'altra parte non va dimenticato che il suo brillante articolo vuole solo essere una breve introduzione critica al libro della Douglas). Pur precisando che i campi d'applicazione nei quali cristianesimo e ideologia indiana manipolano la dicotomia purezza/impurità sono differenti, egli tuttavia non fissa la pertinenza del livello d'astrazione al quale li pone per poterli confrontare. Tale pertinenza è cosí poco evidente che, stando alle sue stesse parole, il livello cosí definito non è quello in cui si potrebbe individuare chiaramente l'originalità del cristianesimo e del pensiero indiano. A proposito della sovrapposizione fra sistema della contaminazione e sistema della proibizione egli afferma infatti: « Un'elaborazione teorica di questo tipo si trova probabilmente in parecchie società arcaiche » [*ibid.*, p. 15]. Ciò significa riconoscere che il sistema di trasformazioni adottato è quanto meno incapace a porre in relazione i grandi sistemi di pensiero dell'umanità senza mutilarli.

Lo strutturalismo strettamente inteso non si pone compiti cosí smisurati o, piú precisamente, cosí illusori. Se l'opposizione puro/impuro non è pertanto lo strumento adeguato a questo compito, ciò avviene perché dilatandola troppo la si svuota di ogni contenuto, mentre definendone piú rigorosamente la comprensività essa rischia di vedersi assegnare gli stessi confini dei sistemi culturali che la rivendicano espressamente. Forse l'unica analisi possibile del rapporto puro/impuro è quella proposta, con questo titolo, da Louis Dumont nel capitolo v di *Homo hierarchicus* [1966]. Questa indagine, che è al tempo stesso un'analisi delle caste indiane, solleva tuttavia nel suo svolgimento una serie di problemi di carattere generale. Se ne prenderanno in considerazione tre, che sembrano permettere, a partire dalle nozioni di puro e impuro, alcune ipotesi globali sull'efficacia della funzione simbolica. Il primo di questi problemi riguarda la dimensione biologica della nozione di impurità, il secondo la dimensione cronologica, il terzo quella politica.

3. *Il puro e l'impuro, il potere e il tempo.*

Per Dumont, in India « il fondamento elementare e universale dell'impurità risiede negli aspetti organici della vita umana » [1966, p. 79]. L'asserzione è indubbiamente valida per l'India. Essa spiega l'impurità di certi specialisti, come i lavandai e i barbieri; rende conto della segregazione degli intoccabili ma anche della distinzione tra un gran numero di caste. In tal modo il regime alimentare (l'alimentazione vegetariana essendosi progressivamente imposta ai brahmani come un contrassegno di purezza contrapposto ad un contrassegno di impurità) può esprimere una gerarchia in vetta alla quale c'è identità fra superiorità e purezza superiore; esso infatti si presta a ciò che Dumont chiama « segmentazione »: « Mangiare selvaggina è meno impuro che mangiare del maiale domestico, allevato dalle caste basse e nutrito d'immondizia; è meno impuro mangiare carne di animale erbivoro piuttosto che carnivoro, ecc. » [*ibid.*, p. 80]. A questo sistema di impurità differenziali è connesso quello delle impurità fondamentali e generali, che concerne in particolare le dodici secrezioni, l'uso della mano sinistra (mano

del sudiciume), l'impurità della nascita e della morte, i mestrui femminili. Ma se l'impurità, secondo la formula di Dumont, corrisponde « alla natura organica dell'uomo », l'uomo sociale (o religioso) è contemporaneamente destinato a una necessaria purificazione, e i diversi rituali di purificazione che scandiscono la sua giornata (l'igiene mattutina, il bagno quotidiano) o la sua vita (episodicamente quando, ad esempio, deve purificarsi da un lutto; in modo piú regolare e previsto quando, ad esempio, se appartiene alla categoria dei « nati due volte », riceve i sacramenti dell'iniziazione) definiscono e costituiscono la dimensione sociorelligiosa nella quale si identificano l'essere e lo status.

A questo punto andrà tuttavia osservato che il fondamento naturale dell'impurità rimane molto relativo. La natura che viene invocata è una natura già acculturata: è già la natura dell'uomo (gli escrementi della vacca, lungi dall'essere impuri, hanno anzi virtú purificatrici); questa natura umana è essa stessa cosí socializzata nel suo principio che si potrebbe quasi definire l'impurità mediante la sua sanzione sociale, cioè, al limite, mediante lo status al quale essa colloca (e all'occorrenza abbassa) colui che se ne rende colpevole. Resta il fatto che, in larga misura, ciò che è impuro per un brahmano non lo è per un barbiere o per un intoccabile. È vero inoltre che le impurità della vita personale non sono del tutto indipendenti dalla purezza di casta (un brahmano deve dedicare all'igiene mattutina molto piú tempo di chiunque altro e ogni assunzione di cibo lo rende piú vulnerabile di un altro all'impurità). D'altra parte la divisione sociale del lavoro è ordinata intorno al principio dell'impurità differenziale; l'opposizione non esclude la complementarità: « L'esecuzione delle mansioni impure da parte degli uni è necessaria per il mantenimento della purezza negli altri » [*ibid.*, p. 78]. Dumont a questo proposito fa notare che per l'adempimento delle cerimonie religiose nel villaggio è necessaria la partecipazione degli intoccabili sia in veste di musicisti sia perfino in veste di sacerdoti. La teoria della trasmigrazione, che lega lo status di un individuo ai meriti e alle colpe delle sue esistenze anteriori, completa il quadro e fa sí che su ognuno pesi ideologicamente la speranza o la minaccia di una mobilità sociale differita.

Concepita in questi termini, l'opposizione puro/impuro si applica solo al sistema delle caste quale lo si osserva in India. È il suo fondamento intellettuale, come osserva Dumont, e fa sí che la società delle caste appaia coerente e razionale a coloro che ci vivono. In questo senso è tanto poco universale che varia d'intensità presso gli stessi indú, a tal punto che certi gruppi settari negano l'impurità e che cristiani e musulmani mantengono la casta senza conservarne l'ideologia. È cosí poco generalizzabile che Dumont si basa sulla sua assenza nel sistema di specializzazione delle funzioni religiose nelle Figi (accostato da Hocart al sistema delle caste) per distinguere radicalmente l'uno dall'altro.

Ma in compenso è evidente che, quando si dice che nelle Figi o altrove l'opposizione puro/impuro è assente, i termini 'puro' e 'impuro' sono usati con un senso ben preciso e culturalmente marcato. Il sangue della mestruazione, il cadavere, sono dappertutto oggetto di trattamenti particolari. Ciò che è universale non è tuttavia la ripugnanza fisica spontanea che certe realtà fisiologiche e organiche ispirerebbero a tutti gli uomini (il puro sentimento della contaminazione)

né, evidentemente, la sistematica dell'opposizione puro/impuro cosí come si mostra nel sistema delle caste (il livello arbitrario, nel senso del sociale, della proibizione e della differenza). È piuttosto il principio del porre in relazione, cioè il fatto che un certo numero di sostanze fisiche immediatamente percepibili (il sangue, lo sperma, gli escrementi, l'acqua, ecc.) e di eventi fondamentali (la nascita, la copula, la malattia, la morte) si presentino necessariamente in tutto il genere umano come il materiale elementare e contemporaneamente l'oggetto principale di ogni riflessione sulla società. Se cosí stanno le cose, l'astrazione di Heusch rischia di avere effetti gravemente mutilanti. Essa infatti può portare a ignorare la logica simbolica che in ogni società determina il porsi in rapporto reciproco dei dati fisiologici o fisici elementari, rapporto che costituisce al tempo stesso la definizione di ciascuno di essi. Inversamente, tale astrazione può cancellare, riducendola a semplice espressione di una relazione sociale, la dimensione corporale intima e vissuta della malattia, dimensione nondimeno inseparabile dalla sua esistenza come fatto sociale e simbolico.

Quando Heusch parla di un sistema (semiologico) della contaminazione, allude alla somma dei possibili usi di uno stesso termine (ad esempio *hama* presso i Lele) in senso sia reale sia figurato. Sono ugualmente *hama* (lo rammenta nella sua prefazione basandosi su diversi articoli della Douglas) gli animali domestici, lo scoiattolo volante, il cadavere, gli escrementi, le ferite purulente, i vermi, gli stregoni maligni, gli insetti parassiti dell'uomo, i serpenti, i rospi, le rane, le uova d'uccello. Ma da questa qualifica va forse dedotto il carattere ugualmente e oggettivamente «ripugnante» di tutte le realtà che la condividono? E, del resto, si è sempre certi del senso della metafora e del suo punto d'inizio? Che cosa consente di dire che a un dato momento si passa dal senso proprio del termine *hama* al senso figurato (Heusch riconosce d'altronde che la lettura della Douglas non gli consente di pronunziarsi su questo punto per quanto concerne i parassiti, i serpenti, i rospi e le rane)? Che tutte le realtà chiamate *hama* siano percepite intellettualmente come aventi un rapporto reciproco è evidente; che siano tutte in rapporto metaforico con le piú organiche tra di loro (con l'orrore del sangue mestruale che Durkheim [1897] evocava ai suoi tempi) è meno certo; che un rapporto metaforico definisca un sistema è dubbio.

Françoise Héritier ha mostrato invece in diversi articoli [1973; 1979*a*; 1979*b*] che dietro il sentimento di orrore o disgusto che certe sostanze, quali il sangue mestruale e il sangue del parto, ispirerebbero (orrore e disgusto abbastanza relativi da permettere che tale sangue venga impiegato in certe specifiche cure mediche), era possibile individuare una precisa logica simbolica basata su equazioni e relazioni, che vieta rigorosamente di distinguere un livello della contaminazione (naturale) e un livello della proibizione (culturale). Facendo riferimento alle concezioni locali del caldo e del freddo, e piú in generale dell'identico e del differente, risulta possibile palesare le ragioni di ordine simbolico che rendono pericoloso sia l'incesto sia la copula con una fanciulla impubere o con una donna in menopausa, e analizzare i tipi di contatti o di relazioni che attualizzano il carattere virtualmente pericoloso della donna e del sangue. Il punto d'avvio dualista non definisce qui due ordini di realtà antitetiche, le une positive e le altre

negative; l'eccesso o la complementarità nascono dalla relazione fra due o piú elementi. Non è il sangue mestruale in sé, ad esempio, che si rivela indistintamente pericoloso: la sua caratterizzazione, in molte società, come sostanza calda, spiega come il carattere eminentemente caldo della fanciulla impubere faccia correre, a lei e al suo eventuale partner sessuale, il rischio di una morte dovuta all'inaridimento dei fluidi vitali. Inversamente, la donna che ha le mestruazioni perde il proprio calore e attira verso di sé il calore esterno: cosí si spiega il fatto che, presso i Samo, essa sbagli la cottura del pesce, che è un elemento caldo. Il divieto di copula nella boscaglia pertiene alla stessa logica (la terra è calda; lo sperma, che equivale al sangue, è caldo, e l'accumulo di caldo su caldo cagiona eccessi di calore sotto forma di sterilità o aridità). Fa parte della stessa logica anche la malattia *pisa*, che negli Alladiani colpisce un marito vittima dell'adulterio della moglie: il suo sperma non può mescolarsi con quello dell'amante (v'è un eccesso di calore) e rifluisce sotto forma di sangue vomitato o espettorato. Il sangue mestruale è invece benefico quando attira gli umori freddi e prosciuga i foruncoli provocati dal caldo [Héritier 1979*a*, p. 239]. In altri termini la raffinatezza delle costruzioni simboliche in cui si iscrivono le realtà organiche, definite fin dall'inizio in termini di compatibilità o incompatibilità logica con altre realtà fisiche, organiche o sociali, vieta di opporre, come fa Heusch [1971, p. 17], la «negatività assoluta» della contaminazione alla «negatività relativa» della proibizione rituale. L'orrore è sempre relativo e inserito nell'universo delle regole.

La sistematica della contaminazione (che d'altronde Heusch riduce a un «procedimento metaforico di classificazione» [*ibid.*] subito dopo avergli accordato la dignità di «sistema semiologico» [*ibid.*, p. 15]) certamente non pertiene solo agli slittamenti di senso delle nozioni che evocano la sporcizia e a un ordinamento dicotomico del mondo. E non si può – nella direzione inversa – escludere la malattia dalla simbologia complessiva che pone in relazione ordine biologico e ordine sociale. La malattia, anche quando viene interpretata come «il significante visibile dello spirito invisibile che la cagiona» [*ibid.*, p. 16], va letta anche come sintomo fisico legato alla sua propria logica. In società dove predomina l'eziologia sociale delle malattie, il fatto che a sintomi fisici vengano assegnate a priori cause sociali è anche fonte permanente di tensioni. Se accade che in certe società coesistano una fine descrizione del sintomo e una precisa eziologia sociale, i conflitti eventualmente generati da quest'ultima non possono non essere funzione dell'evoluzione della malattia i cui aspetti organici e fisiologici sono, anche da questo punto di vista, concepiti nella loro autonomia relativa. Segno di un attacco o di un errore, in nessun modo la malattia si sottrae alla logica che Heusch cerca di cogliere, sia che essa chiami in causa la stregoneria (classificata dai Lele nella categoria *hama*), sia che provenga da una trasgressione o da una disconoscenza delle differenze che costituiscono l'ordine normale della società; essa inoltre si manifesta assai concretamente nel disordine delle funzioni concernenti le sostanze simboliche elementari: sangue, escrementi, saliva, sudore. Heusch scrive che presso i Nuer la condizione *nueer* o *rual* designa una degradazione dell'essere spirituale e fisiologico, una minaccia di morte, nella quale non entra in gioco alcuna metaforizzazione della «sporcizia» corporale. Forse si do-

vrebbe affermare al contrario che la minaccia di morte è il fondamento ultimo, oggettivo e soggettivo, della nozione di sporcizia o di putrefazione.

Dumont [1966] richiama a piú riprese, e sotto diversi aspetti, la dimensione cronologica dell'opposizione puro/impuro in India. Essa dipende anzitutto, ed essenzialmente, dal fatto che la vita è per ognuno una continua purificazione o, se si vuole, una continua ricaduta nell'impurità perpetuamente rimediata o riscattata. Su di un'altra scala, ogni vita umana nel suo insieme è una prova sancita da un'avanzata o da un arretramento sulla via della purezza e nella gerarchia delle caste. V'è un altro aspetto cronologico, legato però non tanto alla gerarchia delle caste e del puro e dell'impuro quanto a quella degli «stati» o *varṇa* (i rapporti complessi fra i due sistemi hanno essi stessi una dimensione storica): l'iniziazione di coloro ai quali è offerta l'occasione di una «nuova nascita».

Non è questa la sede per proporre analisi che riguardano in misura molto maggiore le nozioni di iniziazione, di persona, di rito e di mito. Va però riconosciuto che ogni tentativo di estendere l'opposizione puro/impuro (o un suo equivalente) al di là del sistema delle caste indiane deve prendere in considerazione una dimensione che tale sistema non ignora e che orienta tutti i sistemi sociorelligiosi: la dimensione del tempo. L'opposizione fra tempo mitico e tempo attuale (tra regno degli dèi e storia umana), i rituali di pulizia e di purificazione dei villaggi che un po' dappertutto – specialmente in Africa – scandiscono il ritorno delle stagioni, i rituali iniziatici che segnano l'avanzamento d'età e di status delle giovani generazioni sono altrettanti fenomeni sociologici che si possono leggere nei termini di un'opposizione (tra puro e impuro) che non li compendia ma che essi non escludono. Essi sono già stati richiamati negli articoli «Dèi», «Eroi», «Iniziazione», in questa stessa *Enciclopedia*, e se in questa sede li si ritrova è certamente perché contribuiscono, allo stesso titolo dell'opposizione puro/impuro in India, all'elaborazione di una simbologia del potere che costituisce il solo livello d'astrazione al quale possano confrontarsi dei sistemi ideologici senza rischio di deformazione né di dissoluzione.

Un indizio in tal senso (che inoltre porta a spostare il discorso dalla dimensione cronologica a quella politica), è dato dai cosiddetti comportamenti di inversione che accompagnano rituali stagionali e rituali di iniziazione. Si rammenti che, associati ad ogni immaginabile manifestazione di pulitura e di lavaggio, essi mettono in scena l'impensabile: lo scambio dei sessi o degli status, la morte dei vivi che rimangono vivi (molti rituali di iniziazione comportano, come i rituali di intronizzazione, la prova della morte simbolica). In quest'ultimo caso il termine 'seconda nascita' non va inteso nel senso di un inizio radicale, di una partenza da zero, il puro e semplice ritorno alle origini a cui pensa un autore come Mircea Eliade quando evoca il tempo mitico delle origini. Nelle espressioni 'seconda nascita' e 'nati due volte' bisogna tener presenti anche i termini 'seconda' e 'due'. La purezza e la vita non sono piú ciò che erano prima (il rituale invita anzi a pensare che siano molto di piú), dopo aver trionfato sull'impurità e sulla morte. La perturbazione simbolica delle differenze istituzionali permette appunto di «trattare» l'impurità e la morte. Si rammenti brevemente il rituale togolese (*mina*) di eliminazione dell'epidemia del vaiolo [cfr. Augé 1977]: esso comporta la pulitura del villaggio e la sfilata di tutti di fronte agli altari di tutti gli dèi, ma anche un'affettazione del tutto speciale nei riguardi delle sacerdotesse di Avrekete, che hanno l'incarico di provocare Sakpata, dio del vaiolo, offrendogli cibi che normalmente gli sono proibiti. Queste sacerdotesse (quotidianamente obbligate a invertire l'ordine abituale delle cose e, in qualche modo, a manipolare la proibizione – sono donne vestite da uomini e s'impossessano delle offerte destinate agli dèi) funzionano un po', *mutatis mutandis*, come gli intoccabili indiani, adibiti a mansioni impure per gli altri ma per ciò stesso indispensabili per il mantenimento della loro purezza.

È difficile collocarle nella gerarchia, in questo caso implicita, degli status, perché partecipano di un'ambiguità veramente fondamentale: il potere politico si definisce come parte di un ordine con il quale tende a non confondersi, per suggerire che gli è superiore. In questo senso non c'è mai separazione dei poteri. Ogni dissociazione tra autorità religiosa e potere politico, anche se corrisponde a una reale distinzione delle persone e delle istituzioni (il *mugwe* e gli anziani, il brahmano e il re), rinvia a una configurazione complessiva ove s'iscrivono anche figure dall'aspetto piú marginale e comunque piú specializzato e che, per l'uomo qualsiasi, costituisce la sola rappresentazione efficace del potere.

Per rendere conto del caso dell'India, Dumont è condotto a contrapporlo al caso «tribale». Nelle Figi (dove, lo si rammenti, non si trova l'opposizione tra puro e impuro) il sistema sembra centrato sul capo o sul re. In India il brahmano appare come superiore al re. Questa opposizione tra il caso dell'India e il caso tribale può formularsi in termini di purezza e di sacro: «Nelle relazioni umane tra i superiori (che altrove sono sacri, in India sono puri) e gli inferiori il rapporto è rovesciato: il capo tribale è tabú, cioè pericoloso per la gente comune, mentre il brahmano è vulnerabile rispetto alla contaminazione dell'inferiore» [Dumont 1966, p. 72]. La purezza del brahmano è tuttavia protetta dall'esistenza del re (che non è mai impuro essendo l'ozio, che è corollario della purificazione, incompatibile con la sua mansione); la funzione regale appare «la soluzione quasi miracolosa di un problema temibile, il perno che consente di legare e di articolare uno sull'altro due universi altrimenti inconciliabili, quello della forza e della legge, quello dell'ideale e quello del fatto» [*ibid.*, p. 214]. Al brahmano l'autorità giuridica, al re l'autorità giudiziaria. Grazie al re il brahmano si mantiene trascendente rispetto all'amministrazione di questo mondo. Il re decreta una punizione, il brahmano prescrive un'espiazione. Il re è totalmente coinvolto nella gestione del sistema di differenze che costituisce l'ordine sociale: «I testi fanno obbligo al re di tenere nel massimo conto le usanze e i costumi dei raggruppamenti costituiti, stirpi, corporazioni ecc. e anche, segnatamente, dei costumi degli eretici» [*ibid.*].

Questa separazione dei poteri, fra un'istanza che legittima e garantisce la gerarchia perché ne rappresenta l'estremo compimento (il brahmano, vertice della purezza) e un'istanza che presiede al buon funzionamento degli strati intermedi (il re, amministratore dell'impuro), riconduce impercettibilmente a Durkheim e a Hertz. A Durkheim che, in un articolo del 1897, come ricorda la Héritier, «mostra le strette somiglianze che esistono tra le interdizioni riguardanti le don-

ne durante le mestruazioni o il parto, interdizioni che si spiegano con il terrore e la ripulsione suscitati dalle impurità sparse in tali circostanze, e quelle che riguardano la vita quotidiana dei sovrani piú sacri, benché nulla in essi possa suscitare in altri le stesse ripulsioni» [1979*a*, p. 213]. A Hertz che, nel definire la polarità religiosa che contrappone il sacro all'impuro all'interno del mondo religioso, scrive: «Un capo polinesiano, ad esempio, sa bene che la religiosità di cui è impregnato il cadavere è radicalmente contraria a quella che egli reca in sé» [1909, p. 105].

Alla fine di questo percorso si tenderebbe a prendere atto dell'accostamento suggerito da Durkheim e a mettere in dubbio l'opposizione formulata da Hertz. Durkheim nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse* definiva il puro e l'impuro «due varietà del medesimo genere, che comprende tutte le cose sacre...», notando inoltre che «tra le due forme opposte non c'è soluzione di continuità, ma uno stesso oggetto può passare dall'una all'altra senza mutare natura» [1912, trad. it. p. 448]. Molti osservatori hanno rilevato la curiosa parentela che sembra unire i simboli dell'autorità e quelli del disordine, il re e lo stregone. Molti, anche, si sono fermati a questa constatazione, supponendo semplicemente, come Heusch e la Douglas, che il re e lo stregone si pongano entrambi «alle frontiere» della società, in una regione in cui l'*al di là* e l'*al di qua* della norma si confondono o si superano. L'accostamento sarebbe incomprensibile per chi non prendesse in considerazione il fatto che le istanze del potere devono essere letteralmente provocatorie se vogliono fondare un ordine (delle differenze) senza esservi integralmente incluse, rimanendo fondatrici e quindi, in qualche misura, esterne. La pretesa al naturale (che è contemporaneamente quella di instaurare e garantire il culturale) non è mai cosí percepibile come nei rituali in cui si esprimono o l'insolita fragilità dei detentori di un potere (che sia loro proibito e fatale il contatto col suolo, ovvero quello con i raggi del sole, o con le realtà impure) o la loro posizione eccezionale nei confronti delle regole che costituiscono il sociale (sia che l'incesto, proibito agli altri, per loro valga come legge, come nei regni dell'Africa orientale, sia che in occasione dell'intronizzazione consumino carne umana, come il capo degli Yao, sia infine che si diano volontariamente la morte come il Maestro dell'Arpione presso i Dinka). Il comune mortale per vivere o sopravvivere rispetta i principî che ordinano, le une in rapporto alle altre, le realtà fisiche, organiche e sociali. Il cortocircuito, lo scontro e la provocazione sono, al contrario, segni di potere.

Per 'potere' si intende qui un sistema di rappresentazioni che non si identifica né con un personaggio né con una funzione e deriva appunto la sua efficacia dal suo carattere transistituzionale. La simbologia del potere non ignora la problematica individuale, e nulla lo fa capire meglio degli esempi ora ricordati: se dietro le relazioni malposte (trasgressioni o aggressioni) si profila sempre la minaccia della morte, anche le manipolazioni dell'ordine meteorologico, nosologico o sociale non fanno che mettere in scena la morte degli altri e, per negare che sia della stessa natura, la propria. Vanno incontro a una realtà della quale da qualche tempo in qua si è troppo detto che è familiare alle società africane tradizionali, diverse in ciò dalla nostra, dove l'immagine e lo spettacolo della morte sarebbero

continuamente smorzati o nascosti (si è mai vista però una società cosí preoccupata di fare quotidianamente l'elenco dei suoi malati, dei suoi infortuni e delle sue violenze?) I responsabili dell'ordine tribale vanno incontro alla morte: letteralmente quando si suicidano ritualmente o accettano una funzione che vieta loro di morire di malattia o di vecchiaia, simbolicamente in certe fasi del rituale di intronizzazione. Ma è per negarne la realtà, per suggerire che in loro la persona e l'individuo non si confondono. In un certo senso il re è sempre già morto (simbolicamente) e sempre già nato o prossimo a nascere; ed è quanto esprimono gli originali sistemi di parentela riservati alla dinastia (di cui l'incesto regio è la forma estrema) ed eventualmente le teorie della metempsicosi parziale o totale. Certo, i Francesi ignoravano, quando avevano a che fare con Béhanzin, detronizzato nel 1892, che la forza contro cui cozzavano (*ye* 'anima', 'principio vitale') aveva identicamente animato i suoi avi Madokun, Ganhesu, Agdja (morto nel 1740) e Agonglo (morto nel 1797) [cfr. Verger 1971]. Ma anche la formula legata alla successione dei re di Francia («Il re è morto, viva il re!») esprime, al di là della semplice distinzione tra la funzione e la persona di chi la esercita, l'idea di un *reinizio* possibile e necessario, rigorosamente contrario all'idea di tempo irreversibile e di durata individuale.

Sarebbe dunque puro solo ciò che si sottrae al tempo? È comunque quel che viene suggerito da tutto un insieme di riferimenti spontanei, menzionati all'inizio del presente articolo, all'origine (fonte di fedeltà o di tradimento), all'altro (fonte di contaminazione e di lordura) o al mutamento interno (l'intimo sovvertimento che distrugge all'interno l'individuo, i cui segni piú manifesti sono l'invecchiamento, la morte e il cadavere). Anche la Bibbia associa l'idea di impurità a quella di mortalità ed esistono molti miti sul tema dell'apparizione della morte, dovuta in genere a un'imprudenza o a una curiosità inopportuna da parte degli umani. Ma per avervi accesso occorreva che la morte ci fosse già, e in molte mitologie gli eroi fondatori della società l'hanno fondata (insieme all'umanità) *contro* gli dèi. I miti di apparizione della morte hanno come vocazione quella di deplorarla o, piú sottilmente, di rivendicarla come ciò che fonda contemporaneamente l'individuo, l'umanità e la società? Questa rivendicazione comunque non avrebbe nulla di incompatibile con quella del potere quando questo si colloca al di là della morte: il potere non può essere individuale; perderebbe ogni sua necessità esercitandosi, appunto, su degli individui. Esso tuttavia non può semplicemente postulare l'immortalità dei suoi rappresentanti o la stessa permanenza dell'istituzione e della funzione (scontrandosi in tal modo sia con l'evidenza della vulnerabilità individuale sia con quella dell'usura del potere). Né morte né permanenza. L'unica possibile espressione simbolica di questo duplice rifiuto consiste nel dare una forma all'atto del reiniziare. A ciò evidentemente contribuiscono il carattere ricorrente dell'attività rituale (pur non essendo mai ogni occorrimento assolutamente identico al precedente) e l'idea di dinastia che, con modalità diverse, stende sulla figura del principe l'ombra dei suoi predecessori.

Vi contribuiscono piú ancora tutti coloro senza i quali la nozione di potere non avrebbe alcun senso, coloro su cui esso si esercita, che sono invitati a riconoscerlo come incommensurabile con la loro vita limitata e i loro obblighi puntuali

e che, infatti, gli attribuiscono tale trascendenza anche quando, delusi dall'inadeguatezza dei suoi rappresentanti, esigono da loro una maggiore purezza. Una delle risorse piú efficaci del meccanismo mediante il quale si compie questa captazione dei desideri singolari risiede, forse, nel duplice rapporto che le coscienze e le sensibilità individuali intrattengono necessariamente con il tempo: un rapporto di identificazione totale (per un individuo non v'è altra durata che quella della propria esistenza) e un rapporto, se cosí si può dire, di esclusione assoluta. Nei tempi forti della vita sociale (quelli in cui Durkheim ha individuato l'efficacia della rappresentazione sociale), nei tempi forti del rito che spesso sono anche quelli del ritmo, della musica e della danza, l'individuo percepisce simultaneamente la ripetizione e la novità. Ogni rituale ripete, ma ogni rituale inaugura; questo è specificamente vero nel caso del rituale politico mediante il quale un nuovo responsabile viene intronizzato, o nei rituali stagionali (spesso tuttavia associati all'idea di «tempo ciclico») che aprono un anno nuovo e sempre incerto. La percezione simultanea della ripetizione e della novità è la percezione del reinizio, che non si riduce a nessuna delle sue due componenti né alla loro somma, ma instaura all'istante la possibilità per l'individuo di un rapporto «fuori del tempo» con il mondo, con la società e con se stesso. Per Durkheim gli spiriti particolari non si possono incontrare se non a condizione di uscire da se stessi e «la causa oggettiva, universale e eterna delle sensazioni *sui generis* di cui è fatta l'esperienza religiosa, è la società» [1912, trad. it. p. 458], in quanto in tali occasioni essa rappresenta se stessa. Forse si dovrà piuttosto supporre che le grandi cerimonie pubbliche rendano visibile – mettendo in causa simbolicamente le distinzioni ordinariamente operanti e la durata abitualmente vissuta – un al di là del sociale: una figura del potere.

Il duplice rapporto col tempo può probabilmente identificarsi con l'opposizione tra puro e impuro intesa nella sua estensione piú vasta. La si illustrerà, per concludere, con alcuni esempi in merito ai quali ognuno potrà valutare se abbiano portata universale o siano espressione di una civiltà. La memoria (l'hanno mostrato Chateaubriand e Proust) non è solo riserva e produzione di ricordi – questi ricordi a tal punto tributari della durata nella quale si dissolvono o si deformano che li si riconosce menzogneri e, in qualche modo, doppiamente impuri, perché correggono le imperfezioni di una realtà troppo infausta o troppo mediocre. Il ricordo è la duplice impurità dei falliti (il «quel che abbiamo avuto di meglio» che chiude l'*Education sentimentale*). Ma accade che la memoria superi il ricordo e, in grazia di un caso fortunato, restituisca un brano di tempo sottratto alla durata. È la grazia dell'istante proustiano. Almeno altre due esperienze si avvicinano a questa, senza identificarvisi: quelle della musica e dell'amore, che paiono essenzialmente esperienze del reinizio. Non si ascolta mai lo stesso quartetto di Beethoven, ma neppure il piacere che se ne può trarre è mai inseparabile dal fatto di averlo già ascoltato. In Molière, Don Giovanni dell'amore ama solo la nascita: inizio assoluto e pure cosí radicato nella memoria che certuni confessano talvolta il desiderio di innamorarsi. Tempo puro contro impurità della durata: si può azzardare l'ipotesi che in questa dualità stia anche la forza e l'efficacia, nei momenti migliori, del rituale politico o religioso. [M. A.].

Augé, M.
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.
1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris.

Douglas, M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. Il Mulino, Bologna 1975).

Dumont, L.
1966 *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.

Durkheim, E.
1897 *La prohibition de l'inceste et ses origines*, in «L'Année sociologique», I, pp. 1-70.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Héritier, F.
1973 *La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo*, in «L'Homme», XIII, 3, pp. 121-38.
1979*a* *Symbolique de l'inceste et de sa prohibition*, in M. Izard e P. Smith (a cura di), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris, pp. 209-43.
1979*b* «Incesto», in *Enciclopedia*, vol. VII, Einaudi, Torino, pp. 234-62.

Hertz, R.
1909 *La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXVIII, pp. 553-80 (trad. it. in *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Savelli, Roma 1978, pp. 129-57).

Heusch, L. de
1971 Prefazione alla trad. franc. di Douglas 1966, Maspero, Paris.

Needham, R.
1967 *Right and left in Nyoro symbolic classification*, in «Africa», XXXVII, 4, pp. 425-52.

Verger, P.
[1971] *Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba*, in *La notion de personne en Afrique Noire. Actes du colloque sur la notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris 1973, pp. 61-71.

Come per altre dicotomie, ci si dovrà chiedere da un lato se i due termini che la costituiscono siano di per sé definibili e dall'altro se essa possa esaurirsi in se stessa. Anzitutto, parlare di purità e d'impurità significa richiamarsi al sacro (cfr. **sacro/profano**) e al religioso (cfr. **religione**, **dèi**, **messia**, **millennio**) di cui l'impurità rappresenterebbe una contaminazione. Esiste un'impurità nel mondo biologico, per cui **nascita**, **fertilità**, **sessualità** (cfr. anche **maschile/femminile**), **vecchiaia**, **morte** (cfr. anche **vita/morte**), **escrementi**, animali (cfr. **animale**) e vegetali (cfr. **vegetale**) partecipano in misura maggiore o minore di questo stato. Alla dicotomia rinviano altri aspetti, fra cui **abbigliamento**, **canto**, **corpo**, **danza**, **demoni**, **divinazione**, **mito/rito**, **origini**, **età mitiche**, **iniziazione** partecipano di questa e altre attività, dalla **caccia/raccolta** alla **festa**, al **gioco**, al **lutto**, alla **politica**. Sembra insomma che tutto sia partecipe del puro e dell'impuro. Resta comunque l'ipotesi che siano state proprio delle determinazioni naturali (sul tipo di quella caldo/freddo, divenuta poi vantaggioso/svantaggioso) alla base di ciò che è puro/impuro e che ad esse sia poi stato conferito un senso (cfr. **senso/significato**) entro un **codice** generale di lettura di un'ampia gamma di fenomeni umani. In definitiva la dicotomia è stata temporalizzata (cfr. **tempo/temporalità**) e, come il tempo, essa passa attraverso tutte le cose; forse è una delle immagini del tempo che misura **passato/presente**, **antico/moderno**, **mythos/logos**, cioè il fluire individuale e collettivo della **storia** e della **società**.

Religione

Parlare della religione, o delle religioni, significa imbattersi in una duplice difficoltà o, piú precisamente, in una duplice diversità. Diversità del fatto religioso stesso, notevole al pari della sua universalità; diversità delle teorie del fatto religioso, non soltanto nel senso che credenti si contrappongono a non-credenti, ma nel senso che l'osservazione dei fatti si effettua da punti di vista diversi, sia per individuare i vantaggi sociali o politici della pratica e dell'istituzione religiosa, sia per cogliere la natura profonda della religione e, ad esempio, le sue dimensioni sociologiche o psicologiche, la cui osservazione simultanea è tutt'altro che agevole. La storia e l'etnologia testimoniano ad un tempo dell'universalità e della varietà del fatto: Max Weber [1904-19] distingue religioni rituali, religioni di redenzione, religioni soteriologiche (con le relative figure dello stregone, del sacerdote e del profeta), ma prende pure in considerazione il carattere monoteistico o politeistico delle religioni, senza con questo ignorare che vi sono religioni senza Dio o senza dèi. Principî piú o meno impersonali – gli «spiriti» – possono essere considerati come le cause dei principali avvenimenti della vita umana e, in quanto tali, essere oggetto di culto. Certi culti inoltre sono essenzialmente consacrati ai morti e agli antenati: la religione rinvia cosí incessantemente la società al suo passato; presenza/assenza che pesa sul destino dei viventi.

La constatazione di tali diversità impone due osservazioni; da una parte essa non è incompatibile con l'analisi dei principî o dei rituali di cui si trova traccia in diversi sistemi religiosi e la cui ricorrenza, nel tempo o nello spazio, fonda precisamente l'identità dell'«oggetto» religioso. È in questo spirito che uno storico delle religioni come Eliade [1958] può, ad esempio, porre a confronto temi iniziatici presenti in India, nel cristianesimo o nella Grecia antica, temi che si ritrovano presso società culturalmente eterogenee e che, pur in forme diverse, implicherebbero, esprimerebbero e susciterebbero un ritorno rigeneratore della società al tempo mitico delle sue origini. In secondo luogo, e in modo complementare, è evidente che la constatazione della diversità pone un problema di definizione: in ultima analisi qual è l'elemento comune alle diverse forme religiose che permette di definirle tali? Questo elemento non potrebbe essere né un'istituzione come l'iniziazione, né una funzione come quella sacerdotale, poiché esse non sono presenti, almeno sotto forme direttamente paragonabili, in tutte le religioni.

1. *Religione e società.*

1.1. Problemi e definizione.

L'esigenza di una definizione preliminare o di un'elaborazione del concetto non sfugge al filosofo che si interroga sulla religione. Bergson osserva a questo proposito che il filosofo studia, «per lo piú, una cosa che il senso comune ha già

designato con una parola» [1932, trad. it. p. 148], partendo cosí, in qualche modo, da una «disarticolazione della realtà, compiuta dal linguaggio» [*ibid.*]. Egli suggerisce due modi per risolvere questa difficoltà: il primo da lui preso particolarmente in considerazione, consiste nel sostituire allo studio della parola (e alla separazione dal reale, probabilmente arbitraria, che esso implica) quello di una funzione generale (in questo caso la funzione «fabulatrice») «senza occuparsi della suddivisione del reale in concetti, corrispondenti a delle parole» [*ibid.*]. Egli concepisce la funzione fabulatrice come la produzione, da parte del residuo di istinto che permane, al termine dell'evoluzione, accanto all'intelligenza, di rappresentazioni immaginarie che hanno funzione di contrappeso nei confronti dell'intelligenza stessa quando essa minaccia di spezzare la coesione sociale. Analizzando l'attività di questa funzione, Bergson ritrova progressivamente parecchi dei significati già assegnati al termine 'religione', costruendone un oggetto intellettuale e circoscrivendo una realtà che, in rapporto al significato usuale della parola, «sporge» un po' sia verso il basso sia verso l'alto. La magia, esaminata in questo modo, fa parte della religione, in quanto «rappresenta una precauzione della natura contro alcuni pericoli, in cui incorre l'essere intelligente» [*ibid.*, p. 149]. Il secondo modo di procedere consiste, inversamente, nel partire dal termine per trarne i diversi significati usuali e ottenere una definizione media. Questa – per la quale la religione è «l'adorazione degli dèi, ai quali ci si rivolge con la preghiera» [*ibid.*] – non risolve, beninteso, che un problema di vocabolario; è quindi per convenzione che la magia – in quanto è egoista, pretende di forzare la natura e non fa riferimento a divinità personificate, ma a potenze piú anonime – può allora definirsi diversa dalla religione. L'essenziale, osserva Bergson, sta nel rendersi conto di ciò che si fa e nel non immaginare «di possedere l'essenza della cosa, quando ci si è soltanto messi d'accordo sul significato convenzionale della parola» [*ibid.*].

Questo avvertimento non è inutile nel momento in cui ci si accinge a studiare quelle che potrebbero essere chiamate le definizioni negative della religione, definizioni che si preoccupano soprattutto di distinguerla da ciò che essa non è: magia, filosofia, ideologia. Conviene prenderne atto, senza interrogarsi in anticipo sugli aspetti finalistici della nozione di «funzione fabulatrice», allo scopo di sottolineare che la constatazione di diversità posta qui in apertura costringe in realtà a tentare di tracciare una configurazione intellettuale in cui possano iscriversi ed essere facilmente individuabili le diverse accezioni del termine 'religione' e rispetto alla quale possano collocarsi i diversi procedimenti teorici tendenti a definire le funzioni, la struttura o le trasformazioni del fenomeno religioso.

In questo modo non si farà altro che tentar di procedere con il rigore dimostrato da Durkheim nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], soprattutto nell'introduzione e nel capitolo I del libro I. Ne verranno qui richiamate le linee principali per una duplice ragione: anzitutto Durkheim fonda la definizione sociale della religione in modo cosí solido che tutte le ricerche che privilegiano questo tipo di approccio del fenomeno religioso devono necessariamente riferirvisi. Inoltre questa definizione ricorre a un certo numero di nozioni – mistero, soprannaturale, profano, sacro, ascetismo, proibizioni, anime, dèi, ini-

ziazioni, magia – che essa colloca allo stesso tempo in rapporto reciproco al proprio interno e ciascuna, per proprio conto, in rapporto alla definizione stessa. Chi scrive si è occupato – direttamente o indirettamente – di tali nozioni in diversi interventi apparsi in questa stessa *Enciclopedia*: gli viene cosí offerta o, per meglio dire, imposta da Durkheim, l'occasione di verificare qui le convergenze e la coerenza delle loro diverse analisi.

Il punto di partenza durkheimiano è quello dell'unità del fatto religioso. Studiando «la religione piú primitiva e piú semplice che sia oggi conosciuta» [*ibid.*, trad. it. p. 3] – il totemismo australiano – egli si propone di far affiorare gli elementi costitutivi della religione e facilitarne la spiegazione. In tal modo lo studioso francese può rimproverare a Frazer di aver sottovalutato il carattere religioso del tipo di credenze e riti di cui egli intende invece occuparsi. Per definire con esattezza tale carattere religioso, egli passa anzitutto al setaccio dell'analisi critica due nozioni generalmente considerate essenziali alla definizione della religione.

Una prima nozione troppo facilmente accettata come caratteristica del fenomeno religioso è quella di soprannaturale o di mistero. Durkheim oppone alle definizioni e alle analisi di filosofi come Spencer e Max Müller una concezione piú elastica e piú relativa del ruolo del mistero nel pensiero religioso. Egli sottolinea come questo ruolo abbia subito delle variazioni nei diversi momenti della storia cristiana: per lungo tempo la religione non ha avuto nulla di misterioso o di incompatibile con la scienza e la filosofia. Soprattutto, le nozioni di mistero e di soprannaturale sono tardive: i primitivi non hanno in alcun modo la sensazione di far ricorso a metodi «irrazionali» quando compiono riti di fertilità e di fecondità: le forze messe in gioco dal rituale sembrano perfettamente naturali. La nozione di forze naturali, sostiene Durkheim, è probabilmente derivata da quella di forze religiose: «Quindi non potrebbe esserci tra le une e le altre quell'abisso che separa il razionale dall'irrazionale» [*ibid.*, p. 28]. Inoltre, in un mondo in cui manca la nozione di determinismo universale, «gli interventi miracolosi, che gli antichi attribuivano ai loro dèi, ai loro occhi non erano miracoli, secondo l'accezione moderna della parola» [*ibid.*, p. 29]. L'atteggiamento degli antichi o dei primitivi nei confronti del mondo fisico è assai vicino, da questo punto di vista, a quello che l'uomo moderno tiene nei confronti dei fatti sociali. Lungi dall'ammettere che questi costituiscono un «regno naturale» sottomesso a leggi necessarie, egli crede spontaneamente che il legislatore possa, a sua discrezione, creare un'istituzione o trasformare un sistema sociale. «Per quanto concerne i fatti sociali abbiamo ancora una mentalità da primitivi» [*ibid.*]. Tuttavia questi non sono considerati misteriosi: anzi, se tanti contemporanei sono sensibili all'illusione volontaristica in materia sociale, «ciò avviene perché i fatti sociali sembrano loro la cosa piú chiara del mondo» [*ibid.*]. Infine la religione, piú che spiegare le novità, le mostruosità e gli avvenimenti inattesi, ha lo scopo di rendere conto «del cammino abituale dell'universo» [*ibid.*, p. 30] e «di mantenere in modo positivo il corso normale della vita» [*ibid.*, p. 31].

La seconda idea presa in esame da Durkheim è quella di divinità. È facile vedere che, considerata in senso troppo stretto, essa non è presente in tutte le

religioni: le anime dei morti, diversi spiriti che, propriamente parlando, non sono dèi, costituiscono l'oggetto di riti e persino di culti regolari. Tylor ha quindi proposto giustamente di definire piú ampiamente la religione come «la credenza in esseri spirituali». Ma, osserva Durkheim, anche questa concezione suppone che le entità oggetto delle credenze umane siano degli esseri coscienti, ai quali gli uomini si rivolgono per accattivarseli o commuoverli per mezzo di preghiere, di sacrifici, di riti propiziatori, ecc. Ora, v'è un gran numero di fatti ai quali una simile concezione della religione non è applicabile. La diversità di tali fatti può essere riassunta in due ordini di considerazioni: da una parte, vi sono religioni senza dèi e senza spiriti; dall'altra, anche presso religioni «deiste», vi sono riti completamente indipendenti dall'idea e dall'esistenza di dèi o di spiriti.

A proposito del primo punto, Durkheim cita l'esempio del buddhismo il quale, assumendo l'esistenza del mondo come fatto, esorta l'uomo non tanto a preoccuparsi della propria origine o della propria fine, quanto a evadere per trovare soltanto in se stesso, senza l'aiuto di alcun dio, una salvezza che coincide con la soppressione del desiderio e con la meditazione solitaria. Il buddhismo, pur non negando l'esistenza di esseri divini, è nondimeno ateo «nel senso che si disinteressa del problema di sapere se esistano o meno gli dèi» [*ibid.*, p. 33]. Questa indifferenza verso gli dèi sarebbe stata presente embrionalmente nel brahmanesimo, dove le molteplici divinità adorate dai popoli dell'India si sarebbero progressivamente fuse in una sorta di principio unico, impersonale e astratto, che l'uomo può ritrovare mediante la concentrazione e la meditazione, senza ricorrere alla preghiera, al sacrificio o ai riti propiziatori.

A proposito del secondo punto, Durkheim cita l'esempio di proibizioni e di riti la cui ragion d'essere e la cui efficacia non sembrano in alcun modo legate all'idea di divinità o di esseri spirituali. Numerosi divieti decretati dalla Bibbia – relativi, ad esempio, all'isolamento della donna nei periodi del parto, all'impossibilità di attaccare insieme un asino e un cavallo o di portare un vestito in cui si trovassero mescolati canapa e lino, ecc. – non hanno nulla a che vedere con la fede in Yahwēh. Osservazioni analoghe si potrebbero fare a proposito della maggior parte delle proibizioni alimentari presenti in moltissime religioni, senza con questo dover dubitare del loro carattere religioso. Tale è pure il caso di un certo numero di riti positivi la cui perfetta esecuzione è ritenuta garantirne l'efficacia indipendentemente da qualsiasi intervento divino. Cosí al sacrificio vedico viene attribuita un'influenza diretta sui fenomeni celesti, mentre degli appositi inni sarebbero in grado di far cadere la pioggia, al momento opportuno, anche senza gli dèi. Se il formalismo religioso, in cui Durkheim vede la forma primitiva del formalismo giuridico, è cosí puntiglioso, ciò è dovuto al fatto che le formule da recitare e i movimenti da eseguire sono considerati efficaci per se stessi.

Naturalmente si potrebbe osservare che Durkheim non trova nei fatti se non ciò che vi ha già messo, dal momento che definisce religiosi un certo numero di fenomeni il cui carattere, a questo stadio della sua riflessione, dovrebbe sembrargli piú problematico. Ma ciò significherebbe intentargli un cattivo processo: in realtà è evidente che allorché egli passa in rassegna i diversi esempi che impedi-

rebbero, a suo avviso, di fare delle idee di mistero e di divinità gli elementi essenziali per la definizione del fenomeno religioso, questa definizione l'ha già in testa, ha già costruito il proprio concetto di religione, frutto tuttavia di un'elaborazione piú empirica e meno astratta di quella del concetto bergsoniano di «funzione fabulatrice», in quanto derivata da un'impressionante opera di spoglio della letteratura etnografica. È da questa che nasce l'ipotesi dell'opposizione generale tra sacro e profano che presiede di fatto alla qualifica di religiosi attribuita alle proibizioni e ai riti in cui non entra in alcun modo l'idea di divinità. Ma l'ordine dell'esposizione ha le sue esigenze: dopo aver trattato di questi esempi (che non sono dimostrativi se non in quanto la presuppongono) Durkheim è in grado di proporre la propria definizione generale della religione come «sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono» [*ibid.*, p. 50].

La religione viene cosí concepita come una realtà collettiva ed espressiva. Collettiva, essa si estende all'insieme delle credenze che, a loro volta, «presuppongono una classificazione delle cose reali o ideali che si rappresentano gli uomini, in due classi o in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti – tradotti abbastanza bene dalle designazioni di profano e di sacro» [*ibid.*, p. 39]. L'estensione di questi due ambiti può variare da una cultura all'altra (da un insieme di rappresentazioni all'altro), ma il fatto della loro distinzione è universale. La credenza e la pratica religiosa sono quindi necessariamente separate. Per Durkheim l'idea di religione individuale non ha senso: il *manitú* degli Ojibway, il *genius* dei Romani, o l'angelo custode dei cristiani non sono che elementi di un insieme piú vasto di credenze che non soltanto li comprende, ma li colloca al loro giusto posto e fissa le regole del culto che dev'essere loro reso. La religione, concepita come una sistemazione generale del mondo, è doppiamente espressiva del sociale: è sociale per se stessa, a causa delle proibizioni e delle giurisdizioni che istituiscono l'opposizione tra sacro e profano, o delle istituzioni, come l'iniziazione, che regolano il passaggio dall'uno all'altro; essa lo è poi per il carattere stesso delle cose sacre che altro non sono se non la rappresentazione idealizzata della realtà sociale.

Sensibile a questo aspetto del procedimento durkheimiano, Bourdieu [1971] ha potuto opporre una filiazione Durkheim/Lévi-Strauss a una filiazione Marx/Weber: la prima porrebbe in primo piano il problema del significato, la seconda quello delle funzioni sociali, politiche, economiche svolte dall'istituzione religiosa. Senza riprendere qui analisi che si è avuto occasione di svolgere altrove [cfr. Augé 1974; 1975], si vuole far osservare che la critica di Bourdieu probabilmente sottovaluta l'attenzione rivolta da Durkheim al problema dell'efficacia. Ammesso pure di ridurre la religione alle diverse funzioni prima citate, definendola come il puro e semplice strumento di una manipolazione machiavellica (ciò che non corrisponde ovviamente in alcun modo all'intenzione di Bourdieu), rimarrebbe ancora da chiedersi perché o come essa giunga a svolgere tali funzioni o a servire i disegni di coloro che la utilizzano: rimarrebbe l'intero problema dell'efficacia. Questo problema è posto da Durkheim: per lui è proprio il carattere collettivo della religione – con l'ausilio del particolare stato psicologico creato dalle riunioni e dalle feste – a imporre a tutti e a ciascuno, sotto la forma religiosa, le norme della società. Tale concezione dell'efficacia può indubbiamente essere discussa, ma non si può opporne il principio a quello di una ricerca delle funzioni: anzi, queste presuppongono l'efficacia, e lo studio dei meccanismi ad essa relativi non pregiudica in nulla il problema dei rapporti di forza o di quelli di classe.

Si vuole piuttosto insistere sul fatto che la definizione della religione come collettiva e come espressiva del sociale porta, in modo apparentemente paradossale, a privilegiare i criteri negativi di definizione. Essa rischia, infatti, sia di intendere sotto il termine 'religione' una realtà assai vasta e dalle frontiere notevolmente sfumate, sia, al contrario, di privilegiare un modello religioso che si presta eccezionalmente a un determinato tipo di analisi. In entrambi i casi sorge un dibattito sui limiti del fatto religioso. In questo modo Lowie [1937] ha potuto far valere, in opposizione alle analisi di Durkheim, che il totemismo era solo uno degli elementi della religione australiana e che, del resto, la società australiana non era la piú semplice società conosciuta. Il valore esemplare del totemismo veniva quindi messo in discussione. Si potrebbe facilmente dimostrare, come controbiezione a Lowie, che le analisi piú accurate e piú feconde di Durkheim non sono guidate da o limitate alla considerazione del solo sistema totemico: le sue analisi della nozione di anima, dei riti ascetici, del sacrificio o dell'ambiguità del sacro vanno ben al di là del quadro totemico, anche se tentano di circoscrivervi le realtà australiane. Lowie stesso, del resto, lo sottolinea. E Durkheim, sempre preoccupato di assumere i fatti australiani come un esempio (e non, propriamente parlando, come realtà originarie), vi collega, all'occasione, parecchi altri fatti. Egli giunge ad ammettere (si ritornerà sull'argomento) che le adunate laiche – per la celebrazione di avvenimenti nazionali, ad esempio – possono essere, in fondo, fenomeni dello stesso ordine delle riunioni di clan o delle feste cristiane. Si potrebbe dire che per lui la categoria del sacro va oltre quella del religioso. Ma, nello stesso tempo, si vede che alla critica di Lowie, che accusa in qualche modo Durkheim di peccare per difetto in quanto privilegia un elemento della religione australiana, il totemismo, si può sostituire una critica relativa agli eccessi della sua definizione del religioso. Si ritroverà allora l'obiezione mossa da Lévi-Strauss [1962] a Elkin [1933] di aver tentato di assumere come filosofia unica e caratteristica di tutti i primitivi le diverse modalità del totemismo – totemismo individuale, di sesso, di metà, di sottosezione, di sezione, di clan, concezionale, di sogno, ecc. – rilevate presso le società australiane. Elkin concludeva il suo articolo definendo il totemismo come una filosofia per la quale l'uomo e la natura formano un tutto unico strutturato per quanto riguarda l'aspetto religioso, cerimoniale e sociale dell'esistenza, una filosofia che approda all'ambito religioso e fornisce all'uomo la fede, la speranza e il coraggio nei confronti dei bisogni quotidiani che gli sono necessari per perseverare e persistere come individuo e come essere sociale. Lévi-Strauss osserva maliziosamente che a questo livello di generalità tutte le filosofie e tutte le religioni si confonderebbero. L'obiezione non varrebbe per Durkheim, il quale proprio nei fatti australiani cerca un mec-

canismo universale, tuttavia essa può aiutare a capire quanto gli stesse a cuore precisare la natura del fenomeno studiato. A questo scopo occorre sottolineare la solidarietà dei tre criteri che, a suo avviso, definiscono la religione: 1) la religione è un sistema (se, per le vicende della storia, l'insieme si diluisce e la sistematicità si perde, si avrà a che fare con un culto – residuale o folclorico – ma non con una religione); 2) essa si riferisce a realtà sacre (l'uso metaforico del termine 'religione' è privo di ambiguità); 3) è il frutto di una comunione morale. Se viene a mancare uno di questi tre caratteri, non si è piú in presenza di una religione.

In questo modo Durkheim distingue la religione dalla magia che, paragonabile alla religione per i primi due criteri, ne differisce per il terzo: non esiste religione senza Chiesa e non esiste Chiesa magica. Ciò che manca alla magia è la comunanza etica fornita dall'insieme dei credenti. Per la verità, si ha talvolta la sensazione – nel leggerlo – che Durkheim non attribuisca un'importanza decisiva a questa distinzione. La considera egli stesso relativa e confessa in nota: «D'altronde, distinguendo cosí la magia dalla religione, non vogliamo stabilire tra loro una soluzione di continuità. Le frontiere fra questi due regni sono spesso imprecise» [1912, trad. it. p. 48, nota 1]. In realtà egli ammette, come i suoi discepoli Mauss e Hubert, che il *mana*, forza impersonale, stia all'origine sia della magia sia della religione; e non ha bisogno di distinguere l'una dall'altra («È tanto piú necessario trovare in quale modo si distinguono, dal momento che intendiamo limitare la nostra ricerca alla religione e fermarci al punto in cui comincia la magia» [*ibid.*, p. 46]) se non per sottolineare l'importanza del criterio sociale: quando questo non svolge piú il ruolo determinante che gli compete, Durkheim intende fermarsi. Tuttavia nessuna ricerca sistematica da parte sua viene intrapresa per scegliere tra i fatti che con questo metro sarebbero, a torto o a ragione, da definirsi magici. Ciò che conta è l'idea di frontiera – qui strettamente associata a quella di collettività e di comunità – che, dall'esterno o dall'interno di una data religione, una gran quantità di specialisti della religione hanno utilizzato per definire quest'ultima anzitutto a partire da ciò che essa non è.

1.2. Religione, magia, filosofia.

Gli etnologi vicini a Durkheim, come Mauss e Hubert, hanno tentato anch'essi di affrontare il problema della definizione della religione in termini di frontiere e di distinguere l'attività religiosa dall'attività magica: la religione è associata ad attività pubbliche e solenni, la magia ad attività private e segrete; la prima espressa pienamente dal sacrificio, la seconda dal maleficio. Nello stesso spirito la tradizione etnologica (francese e, piú ancora, britannica) è stata portata a considerare la religione soprattutto come espressione delle altre forme sociali, mentre la magia si presenterebbe piuttosto come un tentativo di azione sul mondo e sulla società. Ma le frontiere cosí stabilite sono fluide: frequentemente si sovrappongono e si intersecano; gli stessi Mauss e Hubert hanno messo a confronto delle tendenze, considerato delle polarità e criticato le rigide distinzioni operate da Frazer: cosí, per esempio, la sua definizione del rito magico come unico rito simpatico. Essi hanno sottolineato che, contrariamente all'opposizione

formulata da Frazer, spesso il rito religioso è dotato di potere costrittivo sugli dèi mentre il rito magico, che può essere esercitato anche su potenze intermedie, spiriti o dèi, non sempre ha un'immediata, meccanica efficacia. In realtà tutto accade come se la definizione precedesse sempre i criteri che dovrebbero permettere di stabilirla, di modo che l'osservatore scopre con sorpresa in fenomeni definiti a priori come religiosi elementi definiti a priori come magici (ad esempio, i rituali simpatici) o inversamente. Fra i due poli del sacrificio e del maleficio esistono cosí un gran numero di pratiche assai difficili da qualificare: «Si tratta delle pratiche che non sono vietate né prescritte in modo speciale. Alcuni atti religiosi sono individuali e facoltativi; alcuni atti magici sono leciti. Si tratta, nel primo caso, degli atti occasionali del culto individuale, nell'altro, delle pratiche magiche associate alle tecniche, come, per esempio, quelle della medicina» [Mauss e Hubert 1902-903, trad. it. pp. 16-17]. Ma si vede bene, a questo punto, che il duplice richiamo alla nozione di persona e all'efficacia terapeutica complica lo schema piú di quanto non lo chiarisca: tutte le teorie della stregoneria, del potere malefico che determinati individui sarebbero in grado di esercitare su altri, sono associate a rappresentazioni assai elaborate della persona che non sarebbe possibile dissociare nettamente dai culti dell'individuo. Tutto ciò è talmente vero che degli antropologi missionari, studiando, ad esempio, le rappresentazioni africane, sono stati tentati – è il caso di Parrinder [1949] a proposito del *Kra* ashanti – di equiparare una delle istanze psichiche che da esse emergono e che sono sovente oggetto di un culto individuale, all'angelo custode dei cristiani. In tal caso è la parte magica del cristianesimo ad essere posta in luce o l'essenza religiosa della psicologia akan? Quanto all'efficacia terapeutica questa può essere associata, in numerosi sistemi, tanto all'esercizio normale del culto (varie divinità africane sono ritenute capaci di trasmettere o di evitare malattie ben definite; Jayne [1925] ha dedicato un'opera importante alle funzioni mediche degli dèi egiziani, assiri, semiti, indiani, iraniani, greci, romani e celti), quanto alla conoscenza dei sistemi psichici: nella rappresentazione akan si ritiene che una cattiva sovrapposizione delle due istanze – il principio di personalità (*sunsun*) e il principio di vita (*Kra*) –, causata da un errore personale o da un'aggressione dall'esterno, sia in grado di produrre un certo numero di malattie, soprattutto psichiche; in tal modo Meyerowitz [1951] può paragonare il ruolo del secondo principio a quello dell'Es nella topica freudiana, mentre Debrunner [1959], considerando questo accostamento troppo riduttivo (la nozione del *Kra* per lui è piú ricca di quella dell'Es), propone di accostare la nozione di *sunsun* a quella dell'Io. Non si è qui poi cosí lontani dall'angelo custode, con la riserva di non specificare quale dei due – il Super-io o l'angelo – è metafora dell'altro. Quanto alle contraddizioni che emergono dalle diverse interpretazioni della «metapsicologia» akan, esse derivano forse dalla cattiva informazione degli uni e degli altri, ma piú ancora, sicuramente, da un'eccessiva volontà di elaborare delle definizioni per demarcazione, in altre parole di ridurre l'incognito al noto al prezzo di un inconsapevole etnocentrismo.

Posto cosí in termini di frontiera, il problema della definizione della religione approda sempre, piú o meno, a una gerarchizzazione delle forme religiose e

delle culture che si può reperire, a qualche distanza dallo specifico soggetto qui esaminato, nella distinzione operata ancora recentemente da un antropologo come Foster [1976], a proposito dei sistemi medici, tra i *personalistic medical systems* e i *naturalistic medical systems*. Nei primi (assai diffusi in Africa) la malattia sarebbe prioritariamente attribuita all'azione di un agente umano o non umano (stregone, antenato, spirito, divinità); presso i secondi (corrispondenti alla tradizione presente in Cina, in India, nella Grecia antica e a Roma) le malattie sarebbero attribuite a uno squilibrio fra i principî o gli umori costitutivi del corpo o della personalità (caldo e freddo, secco e umido, *ying* e *yiang*), e la terapeutica non avrebbe niente a che vedere con la magia e la religione. Questa distinzione deriva da un apriorismo di cui l'esempio ashanti dimostra sufficientemente la fragilità: la definizione della salute in relazione a un equilibrio degli umori o dei principî vitali non è incompatibile con una concezione persecutiva della malattia e, per esempio, con una teoria dell'aggressione in stregoneria. L'autore, che non nasconde (e non senza alcune buone ragioni) di credere nella maggiore efficacia della medicina laica occidentale, separata – per principio – da ogni aderenza di tipo magico o religioso, non dice se parallelamente attribuisce un maggior valore ai sistemi religiosi autonomi, lontani da ogni finalità pratica immediata. Tuttavia altri hanno compiuto tale passo, ed è significativo vedere degli specialisti o, sia consentita l'espressione, dei professionisti della religione cristiana talvolta definire le religioni del tipo di quelle africane, largamente impegnate nei problemi umani, come un presentimento, insufficiente, della vera religione, talaltra accordare a certi aspetti di queste religioni (e, con maggiore facilità, ai grandi sistemi orientali) la dignità di una filosofia, di cui certe lezioni non potrebbero essere, in linea di principio, incompatibili con gli insegnamenti della religione cristiana. Padre Tempels [1946] appare abbastanza rappresentativo del primo atteggiamento, dal momento che egli distingue all'interno di quella che chiama la «filosofia» bantu, da una parte, una teoria della forza e un'idea di Dio in grado di essere letteralmente convertite al cristianesimo, dall'altra, una modalità di deviazione feticista, una concezione delle forze incarnate negli esseri o fissate sugli oggetti e suscettibili di manipolazione. Ma non è troppo lontano dal secondo atteggiamento, in quanto presenta le implicazioni di un certo numero di riti e di pratiche simboliche come costituenti una «filosofia», una riflessione sistematica sull'ordine del mondo e il posto dell'uomo, riflessione il cui principio non gli risulta radicalmente anticristiano. In altre parole, in questa prospettiva non c'è mai, a rigore, una «religione» africana. Infatti, o perché troppo sottomessa ai problemi umani e impegnata nella definizione dei rapporti fra gli uomini e nel dirigere la loro storia essa si degrada a magia, oppure, in quanto riflessione sull'universo e sull'umanità in generale, essa acquisisce l'astratta dignità di una filosofia. È cosí che il gesuita Matteo Ricci, nel XVI-XVII secolo, tentando di presentare la dottrina cristiana in maniera adatta allo spirito cinese, si sforzava, inversamente, di convincere la Santa Sede che, dal momento che il confucianesimo non era una religione, non c'era nulla di sconveniente nel rispettare certe forme rituali dei Cinesi come il culto degli antenati, a condizione che si denunziassero le «superstizioni» che costituivano in qualche modo la parte infrareligiosa della loro spiritualità. Con un linguaggio piú relativistico, Weber avrebbe collocato il confucianesimo tra le religioni della legge, quelle che trascendono meno l'ordine del mondo di quanto non sostengano la necessità di adattarvisi, e avrebbe riconosciuto soltanto due religioni strettamente monoteiste: il giudaismo e l'islamismo.

Sull'argomento, i Gesuiti sono stati per oltre due secoli gli eroi militanti della distinzione fra religione, idolatria e filosofia. Ricci morí nel 1610, ma il suo esempio ispirò i suoi successori. Il suo nome fu al centro della «questione dei riti» che raggiunse il suo acme alla fine del XVII secolo e di cui si può dire che, in certa misura, è tuttora all'ordine del giorno nelle relazioni tra il Vaticano e la Chiesa cinese. I rimproveri rivolti ai Gesuiti erano di due tipi, come scrivono i Vissière: «I Padri, si diceva, tolleravano il culto di Confucio e degli antenati da parte dei loro neofiti, il che era incompatibile con l'ortodossia cattolica. D'altra parte, per tradurre Dio, essi utilizzavano un termine cinese che significava cielo in senso materiale» [1979, p. 20]. I padri si difesero contro queste due accuse di quasi idolatria facendo osservare che *Tien* non significava 'cielo', bensí 'Signore del Cielo', e che il culto degli antenati era piú «civile» che «religioso». L'aspetto piú interessante di questa *querelle* sta nel fatto che: 1) animò per lungo tempo la vita cattolica in Francia e, piú ampiamente, la vita intellettuale romana (in quanto toccava una questione di fondo); 2) con la scoperta dei «giudei cinesi», suscitò in termini particolarmente significativi la solidarietà intellettuale dei monoteismi d'origine biblica.

Pascal, nel pieno della disputa tra giansenisti e Gesuiti, trovò nella sua quinta lettera provinciale (1656-57) un argomento contro questi ultimi nel modo in cui essi cercavano una composizione con le usanze locali. Un secolo e mezzo piú tardi, Chateaubriand faceva, al contrario, l'elogio della loro intelligenza e del loro spirito di adattamento: «I Gesuiti ebbero grande moderazione nella loro condotta, e si mostrarono profondi conoscitori del cuore umano. Rispettarono gli usi cinesi, e vi si conformarono in tutto ciò che non era contrario alle leggi del Vangelo» [1802*a*, trad. it. pp. 822-23]. Voltaire nel suo *Essai sur les mœurs* [1756, cap. CXCV] si era soffermato sulle difficoltà incontrate dai Gesuiti in Cina, denunziando lo spirito di inquietudine e di contesa che in Europa intaccava anche le imprese piú alte. I Gesuiti avevano del resto approfittato del regalo della storia e del cielo rappresentato dalla scoperta di una colonia ebraica stabilita da lunga data in Cina. Secondo Etiemble [1957-58], i Gesuiti avrebbero avanzato l'ipotesi che si trattasse di discendenti di un figlio di Noè venuto a fondare una stirpe in Asia; i Vissière segnalano che l'opinione oggi corrente è che il loro insediamento risalisse al periodo intorno all'anno 1000. All'epoca del padre Ricci l'esistenza di questa comunità era già nota, ma è il padre Gozani che, all'inizio del XVIII secolo, condusse un'indagine presso di loro, visitò la loro sinagoga e li interrogò sui testi ebraici. In una lettera al padre Suarez, della stessa Compagnia di Gesú (una delle *Lettres édifiantes* le cui diverse raccolte furono pubblicate per tutto il XVIII secolo dai Gesuiti), egli insiste su quattro punti: 1) questi ebrei adorano il creatore del cielo e della terra, e lo chiamano *Tien*; 2) i letterati ebrei rendono a Confucio gli stessi onori che gli rendono gli altri Cinesi; 3) gli ebrei ono-

rano i loro morti nel *Tstutam*, sala degli antenati, ma senza tavolette «delle quali non si servono, perché è loro vietato avere immagini o cose simili»; 4) tuttavia essi sono dei veri ebrei che conoscono la loro legge, le loro origini, la loro discendenza, i loro patriarchi, le loro tribú, il legislatore Mosè e il *Pentateuco*. Una conclusione si impone ed è il presentatore delle *Lettres édifiantes* a trarla: «Poiché dunque i Giudei, al pari dei Maomettani cinesi, che non riconoscono, come i Giudei, per vero Dio se non il Signore del Cielo, parlando ai gentili del Dio che si deve adorare, lo chiamano *Tien*, ciò costituisce una prova del fatto che i Cinesi gentili intendono essi stessi sotto questo nome altra cosa che non il cielo materiale... Dal momento che hanno trovato in Cina questo termine adatto per esprimere Dio, i Giudei hanno fatto bene a servirsene, e non bisogna intentare un processo ai missionari e ai Cristiani per il fatto di essersene serviti in seguito». Quanto agli onori resi dai Cinesi a Confucio e ai morti, «bisogna pure che i Giudei della Cina, che sembrano essere lontani dall'idolatria come lo sono quelli europei, siano persuasi che si tratta di cerimonie puramente civili e politiche» [in Vissière 1979, pp. 169-70]. Per i Gesuiti, come per Voltaire, i Cinesi sono forse deisti, certo filosofi, ma sicuramente non idolatri.

Il dibattito sulle frontiere è quindi indubbiamente segnato da una prospettiva cristiana o, piú ampiamente, monoteista. Se ogni religione non monoteista si risolve in magia o in filosofia, ciò è dovuto a un'intolleranza di principio che non può ammettere alcun relativismo in materia; la categoria della superstizione è l'arma di questo dibattito, poiché è piú facile per la religione monoteista scovare le imperfezioni, le scorie o le sopravvivenze che ingombrano la propria pratica (la parte della superstizione, la parte del diavolo) che vedere nelle religioni politeiste altra cosa che una superstizione. Oppure, non prendendole piú alla lettera, ma accordando loro un valore metaforico e, propriamente parlando, filosofico, i missionari, considerando trascurabile e aneddotica la parte della superstizione, si impegnano a penetrare il segreto di una saggezza, dando prova, proprio con il loro atteggiamento, del fatto che tra questa saggezza e la loro fede non esiste inconciliabilità. La logica di questo incontro e di questi itinerari è tanto piú complessa per il fatto che essa può muoversi sul filo del puro e semplice malinteso: cosí le religioni di tipo vudú nel golfo di Benin sono notevoli per la plasticità del loro pantheon; questa non è esclusiva di una grande continuità strutturale (sono gli stessi elementi del cosmo – malattie, epidemie – ad esservi simbolizzati, scongiurati o domati), ma gli dèi stessi, a seconda delle vicissitudini storiche o delle iniziative individuali, possono sovrapporsi gli uni agli altri senza escludersi. Il dio cristiano, che sia considerato il dio proprio dei missionari o un'entità vaga, equiparabile a uno degli dèi lontani del pantheon locale (come Mawu, nel pantheon dei Ge, e Mina), non suscita le reazioni dei fedeli o del sacerdote vudú, dal momento che non si presenta come una figura totalizzante. È abbastanza tipico vedere oggi missionari cristiani (piú precisamente cattolici) approfittare di questa tolleranza e iniziarsi al sistema vudú: la finalità di questa svolta è ambigua (e taluni, in questo cammino di frontiera, perdono di vista il loro obiettivo iniziale: le conversioni non sono a senso unico), ma è resa possibile unicamente dalla distinzione, essenziale a ogni politica di conversione non forzata, tra magia, religione e filosofia. Questa distinzione corrisponde a un determinato momento storico e non sempre è stata fatta: in altri tempi la religione cristiana ha potuto sia fare delle altre religioni la propria zona d'ombra, la prova, per mezzo del diavolo, della sua verità divina, sia rivendicare la propria efficacia pratica, la sua magia bianca, e sfidare gli dèi pagani sul loro terreno. Non v'è dubbio che il tempo in cui i missionari portoghesi scoprivano la prova dell'esistenza del diavolo nelle danze, nei canti e nei riti dei Congolesi è lontano, e piú lontano ancora è il III secolo, quando – come ricorda Veyne – gli apologisti cristiani affrontavano gli dèi pagani e, senza chiamare in causa la loro realtà, vi individuavano dei «demoni mascherati». I missionari della fine del XIX secolo, ordinando di bruciare i «feticci», immagini della superstizione, ingaggiarono invece una specie di corpo a corpo con gli dèi nemici, non esitando a usare come arma di propaganda i piú ispirati tra i loro convertiti: è cosí che nel 1913 il profeta liberiano Harris, forte di un'esperienza di cui i pastori metodisti e l'esercito inglese gli avevano rivelato il senso (forza della verità e verità della forza) e del possesso di una Bibbia che non sapeva leggere, percorse il Sud della Costa d'Avorio sfidando i «feticci», che bruciava, e gli stregoni, di cui denunziava i misfatti, a procurargli il sia pur minimo male. Questa scorreria fiammeggiante e trionfale non può non ricordare quelle dei santi d'assalto della tradizione cattolica, che dimostravano la verità della loro fede provocando impunemente gli idoli al cui potere essi non davano alcun credito. Le «grandi» religioni spesso non hanno disdegnato di cercare nell'avvenimento la prova e la misura della loro verità. Freud [1927] ha ricordato che «quando san Bonifacio abbatté l'albero venerato come sacro dai Sassoni, i presenti si attesero un evento terribile come conseguenza del crimine. Non accadde nulla e i Sassoni accettarono il battesimo» (trad. it. p. 470).

È quindi una questione di significato: questo problema delle frontiere, per il quale una religione può considerare la maggioranza delle altre religioni come superstizioni, sta nel fatto che essa non giudica se stessa alla stregua delle altre; i missionari dovevano indubbiamente irritarsi a non scoprire alla radice delle religioni politeiste l'angoscia che sta alla base del «genio» del cristianesimo, nel presentire un'altra finalità e un altro senso in culti e rituali la cui funzione sembrava loro, nello stesso tempo, risibile ed oscura. La religione del colonizzatore prende in considerazione quella del colonizzato soltanto nel momento in cui, sicura dell'esito della prova di forza, la sottomette alla prova del significato.

1.3. Religione e ideologia.

Il problema delle frontiere è un problema di significato anche per coloro che non parlano delle religioni a partire da una religione. Il triangolo religione-magia-filosofia (nel senso di «visione del mondo») è certamente presente nella tradizione dotta (sotto una forma non sempre critica), ma si è visto che l'incertezza della sua impostazione non lascia spazio ad elementi di certezza se non nella retorica cristiana del contatto e della conversione. Nella riflessione filosofica o antropologica generale la nozione di religione viene posta a confronto con quella

di ideologia. Non si tratta qui di richiamare le ideologie di cui è buona regola oggi celebrare la morte (i grandi sistemi filosofico-politici che pretendono di rendere conto del senso della società e della storia), ma l'ideologia come concetto che rinvia alla logica delle idee dominanti in un momento e in un luogo determinato della storia, l'ideologia di cui Lefort – in ciò fedele a Marx – postula una data di nascita storica (distinguendola in ciò, precisamente, dalla religione) quando scrive: «Il nostro saggio parte da una concezione che circoscrive l'ideologia a un tipo di società, rifiutando formalmente l'applicazione del termine a una struttura feudale, dispotica o senza Stato, in cui il discorso dominante trae sempre la propria legittimità dal riferimento a un ordine trascendente e non lascia spazio alla nozione di una realtà sociale in sé intelligibile, né, nello stesso tempo, a quella di una storia e di una natura in sé intelligibili» [1978, p. 281]. L'opposizione cosí formulata fra un'età della trascendenza e un'età dell'ideologia chiama doppiamente in causa la nozione di religione in quanto equipara quest'ultima a una trascendenza e le rifiuta, per definizione, lo statuto di ideologia.

La religione cosí concepita coincide con ciò che Gauchet ha chiamato «il debito del significato», che corrisponderebbe a un principio di esteriorità del fondamento sociale anteriore allo Stato. Mediante la religione le società primitive proietterebbero fuori di sé la loro ragion d'essere, il principio della loro esistenza; la religione istituirebbe in tal modo il debito costitutivo del sacro, la cesura iniziale che aliena le società in altra cosa da ciò che esse sono, finché lo Stato non viene a prendere il posto degli dèi e, nello stesso tempo, a spostare la cesura iniziale e a instaurare, all'interno della società, una divisione fra dominanti e dominati: «Lo Stato è il nuovo volto di una separazione che già attraversava la società, cui non si vede quale altro statuto conferire che non sia quello della possibilità del fatto sociale stesso» [1977, p. 6]. L'estrema ambizione del discorso è nutrita qui dall'importanza degli autori cui si richiama e che commenta e critica: Durkheim e Lévi-Strauss. Si potrebbe tuttavia credere che indicando, dietro il fatto religioso, la «possibilità del fatto sociale stesso», egli si ispiri abbastanza ampiamente al primo senza opporsi al secondo. La funzione della religione, per Durkheim, non è forse quella di fornire agli uomini, in quanto individui, il mezzo per sentirsi società? Questa deviazione attraverso il sacro che fonda la possibilità del profano, questa definizione del sacro come rappresentazione efficace del profano – che, al limite, rende indissociabili i due termini, dal momento che non si vede cosa possa essere, in senso sociologico, una dimensione profana anteriore alla sua rappresentazione – sembrano tuttavia a Gauchet troppo segnati dallo schema della necessità. Secondo Durkheim, egli pensa con ragione, il fenomeno religioso è talmente consustanziale all'essere sociale «che non potrebbe non esserci religione». Quanto a Lévi-Strauss, per il quale le costruzioni mitico-religiose dei popoli primitivi sono l'espressione delle costrizioni costitutive del pensiero, egli sottolinea ancor piú il momento della necessità. Ora, nel pensiero di Gauchet e di qualche altro, caratterizzato da un notevole finalismo, è necessario che la religione sia stata una scelta e non una necessità, una scelta contro il potere e contro lo Stato: se il centro focale del significato è esterno alla società cui esso conferisce, appunto, significato, ciò è per impedire «che chiunque possa

parlare in nome della legittimità ultima della cosa collettiva e a partire dal luogo del fondamento, vale a dire che possa esercitare il potere» [*ibid.*, p. 20]. Nelle sue origini la religione sarebbe quindi contro lo Stato, nell'attesa (ma non sarebbe una fatalità) che lo Stato si serva della religione, e infine che le si rivolti contro. Benché si difenda da ogni evoluzionismo e rifiuti alla storia qualsiasi significato di necessità, Gauchet giunge di fatto a formulare, se cosí ci si può esprimere, una teoria dei tre Stati: lo Stato-ossessione, lo Stato religioso e lo Stato antireligioso.

Questa analisi presuppone una concezione piuttosto vaga delle società primitive, considerate «indivise» e senza potere. A chi fa osservare che la maggior parte, se non la totalità, delle società africane, amerinde, oceaniane, ecc. studiate lasciano intravedere numerose differenze interne e gerarchie piú o meno esplicite, i sostenitori del concetto di «società primitiva indivisa» hanno già tre tipi di risposte da opporre. Esse sono dettagliatamente formulate negli articoli dell'etnologo Clastres [1977], i quali sottolineano che: 1) il potere primitivo non è un vero potere ed esso stesso dimostra la propria impotenza; 2) dove c'è potere c'è Stato e le società in cui traspare un potere non sono società primitive; 3) le gerarchie di prestigio (come quella che assicura uno statuto particolare al guerriero) non sono gerarchie di potere. Non si discuterà qui degli a priori e della retorica un po' affrettata che sono necessari a coloro per i quali l'analisi del presente ha bisogno di un riferimento assoluto nel passato (punto zero del non-potere o valore infinitamente negativo del rifiuto del potere), ma si prenderà atto della definizione di religione che corrisponde al loro procedimento: religione trascendente, istituita (nel senso che essa avrebbe potuto non essere) e istituente, piú precisamente istituente due mondi: il visibile e l'invisibile, essendo quest'ultimo ad un tempo l'origine e il significato del primo e degli avvenimenti che vi si verificano («È il cacciatore che tira la freccia, ma sono gli spiriti che ha saputo conciliarsi a fargli colpire la selvaggina» [Gauchet 1977, p. 16]); religione, infine, che, in quanto postula che «l'ordine generale delle cose è sottratto alla presa degli uomini» [*ibid.*, p. 18], li spossessa del potere sulla storia e sul mutamento: «Sono stati gli antenati, gli eroi delle origini, gli dèi – non gli uomini come noi – a creare, decidere, mutare il mondo in cui viviamo e il modo con cui lo viviamo: tale è la convinzione generale, tale è la fede unanime nell'*altro* che sta alla base del pensiero religioso primitivo» [*ibid.*]. Rimandando a piú oltre l'esame di questa pretesa base della religione primitiva, si procederà nell'inventario delle definizioni della religione sulla base della distinzione da ciò che essa non è.

Il problema dei rapporti fra religione e ideologia è stato affrontato per altra via da Althusser le cui analisi sono determinate da un diverso atteggiamento nei riguardi della tradizione marxista. Per la verità Althusser si interessa piú all'ideologia che alla religione; pur riconoscendo un ruolo e un'efficacia particolari all'ideologia nella formazione sociale degli Stati capitalistici – l'ideologia che, istituita, espressa e riprodotta dagli apparati ideologici di Stato, procede per occultamento sistematico e mediante la manipolazione dei dominati – egli prende in considerazione ugualmente l'esistenza di un'ideologia «in generale» i cui effetti di occultamento non sono legati storicamente alla divisione in classi, ma intrinsecamente al funzionamento di ogni formazione sociale. Questa distinzione gli

ha attirato i fulmini di Rancière, prima suo discepolo, che vi coglie degli umori di sociologia durkheimiana e si oppone al principio che la sottende: «Il concetto di ideologia può essere definito nella sua generalità prima che intervenga la nozione di lotta di classe». In realtà, Althusser si chiede se di questa ideologia «in generale» la religione non costituisca proprio la «forma pura»: «Sin dalle società primitive, dove non esistono le classi, si nota già l'esistenza di questo legame e non è per caso se è stato possibile vedere nella prima forma generale dell'ideologia, la *religione*, la realtà di questo legame. (Esso costituisce una delle etimologie possibili del termine *religione*)» [citato in Rancière 1974, p. 232]. Nel pensiero di Althusser, quindi, non c'è opposizione fra religione e ideologia e in ciò esso differisce dal pensiero di Lefort, ma la distinzione fra due tipi di ideologia ristabilisce un'opposizione dello stesso tipo: la religione in Althusser si troverebbe sul versante innocente dell'ideologia, essa stessa mai cosí pura come presso le società senza ideologia di classe. L'unica differenza tra Althusser, cui non interessa elaborare una teoria della società primitiva, e le riflessioni del tipo di quelle di Gauchet, che si collocano sulla scia delle analisi di Lefort, riguarderebbe la definizione della religione come necessità (necessità delle società che si muovono all'interno di quell'ideologia) e non come scelta. Ancora una volta ad Althusser vengono cosí rivolte le stesse critiche indirizzate a Durkheim.

Indubbiamente ciò è tanto piú possibile per il fatto che, al pari di Durkheim, egli non evita il problema dell'efficacia. Althusser ritiene che l'ideologia di classe non avrebbe alcuna «presa» sull'insieme della società se non si mescolasse concretamente con l'ideologia «in generale». D'altra parte anche l'ideologia di classe non procede, a suo avviso, per pure e semplici manipolazioni. In questo senso il marxismo althusseriano è tutto l'opposto del machiavellismo. L'ideologia è l'unità «sovradeterminata» del rapporto reale e del rapporto immaginario che gli uomini intrattengono con le loro condizioni di esistenza reale: «Nell'ideologia il rapporto reale è inevitabilmente investito nel rapporto immaginario: rapporto che *esprime* piú una *volontà* (conservatrice, conformista, riformista o rivoluzionaria), e persino una speranza o una nostalgia, di quanto non descriva una realtà» [Althusser 1965, trad. it. p. 209]. L'azione dell'ideologia non può quindi essere puramente strumentale e gli stessi che credono di utilizzarla «si trovano irretiti in essa nel momento stesso di servirsene, perché essa riguarda anche loro» [*ibid.*]. Ciò vale in particolare per l'ideologia di classe: «Ma il rapporto che la classe dominante mantiene con l'ideologia dominante, che è la sua ideologia, non è un rapporto esteriore e lucido di pura utilità o astuzia» [*ibid.*]. È precisamente in quanto l'ideologia della classe dominante è ideologia, in quanto l'ideologia come sistema di rappresentazioni pone gli uomini in condizione di rispondere alle esigenze delle loro condizioni di esistenza, formandoli e trasformandoli, l'esistenza dell'ideologia non è legata a quella delle classi, ciò che accadrebbe se essa altro non fosse che la menzogna tattica dei dominanti: «Se tutta la funzione sociale dell'ideologia si riassumesse nel cinismo di un mito (come le "belle menzogne" di Platone o le tecniche della pubblicità moderna), che la classe dominante fabbricherebbe e manipolerebbe dal di fuori, per ingannare quelli che sfrutta, allora l'ideologia scomparirebbe con lo scomparire delle classi» [*ibid.*, p. 210].

Non c'è quindi da meravigliarsi se le ultime pagine di *Pour Marx* sembrano in sintonia con quelle delle *Formes élémentaires*. Né Durkheim, né Althusser prendono la religione o l'ideologia alla lettera; il che significa, quindi, che l'ideologia del secondo richiama abbastanza la religione del primo. Perché, se Durkheim non nega la religione come fatto sociale, ne disconosce in definitiva qualsiasi altro tipo di esistenza, al punto da considerare come fatti essenzialmente analoghi un'assemblea di cristiani che celebrano i momenti principali della vita di Cristo, degli ebrei che festeggiano l'uscita dall'Egitto o dei cittadini che commemorano un grande evento della vita nazionale. Presso entrambi, inoltre, il carattere prosaico della nozione di funzione è in parte eclissato dal rinnovato stupore di fronte all'evidenza del funzionamento. Sia l'uno sia l'altro hanno un'idea della sua causa (per la verità la ricerca della ragione dell'efficacia percorre tutta la loro opera), ma, proiettati nell'avvenire, il tema durkheimiano del bisogno sociale di esercitare i sentimenti e le idee collettive, e il tema althusseriano del rapporto degli uomini con le loro condizioni di esistenza, se non si confondono, hanno tuttavia gli accenti di una stessa fede laica. «In una società senza classi l'ideologia è il relè attraverso il quale, e l'elemento nel quale il rapporto tra gli uomini e le loro condizioni d'esistenza è vissuto a vantaggio di tutti gli uomini» scrive Althusser [*ibid.*, p. 211]. E Durkheim: «Se oggi troviamo qualche ostacolo a rappresentarci in che cosa potranno consistere queste feste e queste cerimonie dell'avvenire, è perché attraversiamo una fase di transizione e di mediocrità morale... Verrà un giorno in cui le nostre società conosceranno ancora momenti di effervescenza creativa da cui sorgeranno nuovi ideali, da cui scaturiranno nuove formule che serviranno per un certo tempo di guida all'umanità: e una volta vissute queste ore, gli uomini proveranno spontaneamente il bisogno di riviverle ogni tanto nel pensiero, cioè di conservarne il ricordo per mezzo di feste che ne ravvivino regolarmente i frutti» [1912, trad. it. pp. 467-68].

Fare della religione una forma pura dell'ideologia significa riconoscerle un ruolo totalizzante e di legame, sottolineare la necessità del significato e, in qualche modo, esprimere il carattere religioso dell'ideologia. Ma è possibile anche una concezione strettamente inversa, del resto spesso presente nella storia in generale e in quella delle idee in particolare; si tratta allora di denunziare ad un tempo l'errore e la menzogna della religione, il cinismo e l'ipocrisia dei principî della Chiesa, in breve, il carattere puramente ideologico della religione nel senso piú stretto del termine. Nel libro III dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Machiavelli stabilisce un parallelo fra i rinnovamenti necessari ai sistemi politici in seguito agli eccessi dei loro dirigenti e quelli di cui testimonia, per le stesse ragioni, la storia delle religioni. La religione cattolica, egli precisa, sarebbe andata interamente perduta per la corruzione dei vescovi e dei capi della Chiesa se san Francesco, san Domenico e gli ordini da loro fondati non avessero reagito facendo voto di povertà, predicando l'esempio di Cristo e ravvivando nello stesso tempo la fede nei cuori in cui «già vi era spenta» [1513-19, ed. 1977 p. 383].

Ci si può chiedere dove termini, in questo testo, la concezione «machiavellica» della religione: l'apparato dirigente della Chiesa vi è indubbiamente de-

scritto nell'atto di utilizzare a proprio vantaggio e piacimento la fede degli altri; degli ordini di cui rileva, apparentemente con stima, la condotta rigorosa, Machiavelli mostra la complicità quanto meno «oggettiva» (per usare un altro linguaggio) con l'apparato ecclesiastico nel suo insieme. Ma certo va anche oltre quando descrive l'insieme di questo apparato come una macchina di potere di cui Francescani e Domenicani altro non sono che un ingranaggio destinato in modo specifico al controllo delle convinzioni individuali: «Perché questi [san Francesco e san Domenico] con la povertà e con lo esemplo della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta; e furono sí potenti gli ordini loro nuovi che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino, vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ei danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obedienza loro, e se fanno errori lasciargli castigare a Dio: e cosí quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono. Ha adunque questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione» [*ibid.*]. Dal momento che non c'è piú differenza tra apparato religioso e apparato di potere, la vera distinzione si pone tra coloro che non credono, ma controllano l'apparato, e gli altri, le masse dei credenti manipolati, ingannati con maggiore sicurezza, all'occorrenza, da coloro la cui esistenza costituisce una costante smentita alla fede che essi professano. Questa distinzione rinvia, sul piano delle idee, a quella che può esistere da una parte tra il sapere e il non-sapere e, dall'altra, tra il possessore del messaggio religioso e la filosofia di coloro che lo utilizzano.

Il tema della religione «oppio del popolo» resiste tenacemente – malgrado l'aspetto un po' superato, oggi, dell'anticlericalismo o dell'ateismo militante – e ispira parecchi film e romanzi di fantascienza. La tesi che li accomuna è che a un alto sviluppo tecnologico corrisponde un'involuzione religiosa al termine della quale una grande massa di individui sarà totalmente alienata nella credenza in divinità che per l'élite non esistono affatto. Non c'è da stupirsi di fronte a ciò se si considera che questo tipo di narrativa privilegia un certo numero di temi (la «robotizzazione» dell'universo, le conseguenze delle catastrofi atomiche, la colonizzazione dei pianeti o le guerre stellari) che spingono a riformulare il problema dell'individualità, della coscienza e del senso della storia. Essa mette in scena delle umanità, o delle quasi-umanità, che, per le loro diverse storie o per fenomeni di colonizzazione e di dominazione, si trovano a livelli disuguali di cultura. Questi dislivelli si accompagnano, per esempio, a opposizioni tra padronanza tecnica e alienazione metafisica, conoscenza pratica e conoscenza teorica e, eventualmente, tra un passato prestigioso e un presente incerto. A causa di quest'ultima opposizione, l'evoluzione dell'avvenire spesso si presenta meno come il disegno di un'avventura nuova e originale che come la possibilità di una riconquista. Questo tema è efficacemente illustrato dal film *The Planet of Apes* (1968) e dalle sue varie versioni alla televisione americana, ma è senz'altro nel grande romanzo di Asimov, *Foundation* (1951), cosí stupendamente diverso, che si ritrovano tutti i temi e tutte le opposizioni. Basterà ricordare, a titolo d'esempio, il ruolo svolto dalla religione nella politica prudente e calcolatrice di Hardin,

«sindaco» del pianeta Terminus minacciato dai suoi vicini, i Quattro Regni, e soprattutto dal piú potente e barbaro di questi, Anacreon. L'impero galattico, di cui anticamente i quattro regni erano delle semplici prefetture provinciali, ha conosciuto lo sfaldamento e la decadenza. Nel corso del periodo di isolamento che ne è seguito, durante il quale gli altri regni hanno perduto l'energia atomica, Saldon ha creato su Terminus la prima Fondazione, sotto il falso pretesto di costituire un'Enciclopedia, ma, in realtà, allo scopo di creare, dopo un millennio, un secondo impero galattico. L'arma di Terminus, minuscola «isola di energia atomica in un crescente oceano di forze primitive» [cap. XIV], è la religione. A coloro che si lamentano che Hardin abbia fatto della scienza «un ibrido che sta a metà tra la religione e la stregoneria» [cap. XV], egli può replicare che proprio con questo mezzo è in grado di controllare i barbari che considerano la scienza come una sorta di magia. La creazione di rituali complicati e di una gerarchia di sacerdoti, presi sugli altri pianeti, ma formati a Terminus, ha completato il dispositivo: i sacerdoti si occupano delle centrali atomiche, ma dei loro strumenti hanno solo una conoscenza empirica: «essi credono ciecamente in tutto l'apparato di superstizione che guida le loro azioni» [*ibid.*]. Cosí gli scienziati di Terminus, che non credono evidentemente alla realtà dello Spirito galattico, assicurano il dominio sui rispettivi popoli ai re dei Quattro Regni, che allo stesso modo non vi credono ma accettano la religione della scienza che li rende divini. Nello stesso tempo essi controllano questi re divini per il tramite di un clero che crede allo Spirito e alla religione della scienza senza possedere la conoscenza scientifica. Un'aristocrazia scettica, ma ignorante, un clero pieno di fede e buon tecnico di rituali scientifici, dei popoli ignari e credenti: questa è la massa di manovra che un pugno di eroi del sapere e del potere manipola con lucidità perché la storia giunga a coincidere con il loro progetto.

Il trittico potere-scienza-religione è spesso servito da sfondo a iniziative di penetrazione coloniale. Non sempre la religione ha trascurato di appoggiarsi, esplicitamente o implicitamente – per garantire il suo messaggio – sulle evidenti competenze tecnico-scientifiche di quanti – commercianti, esploratori o militari – approdavano con lei alle rive dei barbari. I Gesuiti in Cina, che si prodigarono anche nella formazione di un clero locale meglio inserito nella popolazione, cumulavano i due ruoli, in quanto si presentavano, e con le carte in regola, come uomini di scienza. La finzione dell'impero galattico trova dunque un modello (in scala ridotta) per le tecniche di colonizzazione delle anime nella storia coloniale europea. Gli eroi di *Foundation* sono essi pure portatori di un progetto di civilizzazione, preoccupato piú dell'umanità che dei singoli individui, e piú del fine che dei mezzi, ma piú nietzscheano che machiavellico, il loro scopo essendo intellettuale e politico a un tempo. Scrive Nietzsche: «Il filosofo come lo intendiamo *noi*, noi spiriti liberi –, come l'uomo che ha la responsabilità piú vasta e per cui il completo sviluppo dell'umanità è un fatto di coscienza: questo filosofo si servirà delle religioni per la sua opera di plasmazione culturale ed educativa, allo stesso modo con cui utilizzerà le condizioni politiche ed economiche del momento... Per i forti, gli indipendenti, coloro che sono preparati e predestinati al comando, nei quali si incarna la ragione e l'arte di una razza dominatrice, la reli-

gione è un mezzo di piú per vincere le resistenze, per poter regnare: essendo essa un vincolo che unisce dominatori e sudditi e rivela ai primi, consegnandola nelle loro mani, la coscienza degli ultimi, la loro parte segreta e piú intima che volentieri si sottrarrebbe all'obbedienza» [1886, trad. it. p. 66]. Nietzsche ha in mente l'esempio dei brahmani che, «grazie a una organizzazione religiosa... si attribuirono il potere di dare al popolo i suoi re, mentre si tenevano e si sentivano in disparte e al di fuori, essendo essi gli uomini che avevano compiti piú alti e superiori a quelli di un re» [*ibid.*]. Bisogna aggiungere che il potere aristocratico e filosofico che egli descrive è forse, per non dire sicuramente, quello del sapere, della lucidità, ma non, come nella fantascienza, quello della scienza. Ai sapienti ascetici, per atei, anticristiani o immoralisti che essi siano, Nietzsche rimprovera ancora di credere nella verità. La messa in questione del valore della verità, quale è formulata nella *Genealogia della morale* [1887] conchiude in qualche modo il percorso che si è finora compiuto intorno alla nozione di religione: valutata nel suo significato globale (sociale) a partire da quelle di magia, superstizione, ideologia, potere, scienza, la religione appare in ultima analisi come la cosa piú ragionevole del mondo per chi sappia servirsene, ma nello stesso tempo – e sempre – come la piú misteriosa. Non che essa sia sprovvista di significato, anzi, essa lo distribuisce con una generosità varia e instancabile sull'ordine sociale, cosmico, biologico e sui rapporti di potere; ma il problema ultimo del significato, o del significato del significato, rimane intatto sino a quando non è stato posto quello dell'efficacia, e la risposta alla domanda: «Perché gli uomini *credono* effettivamente?» non è possibile che a partire dal momento in cui si ritorna a quella relativa all'oggetto della credenza: «A che cosa credono i credenti?» Questo ritorno impone un altro itinerario: la società organizzata a partire dalla quale può essere pensato il significato della religione (in termini finalistici o cinici, poco importa) è essa stessa problematica: essa lo è per l'individuo, che si scopre incomprensibilmente ma irriducibilmente sociale. Senonché tutte le religioni si presentano, nella «letteralità» dei loro testi e nel dettaglio dei loro riti, come rivolte anche all'individuo: in ciò si può tentare di cercare la chiave della loro efficacia.

2. *L'individuo e la religione.*

Bergson si stupisce dell'opposizione, ai suoi occhi troppo radicale, stabilita da Durkheim tra la ragione individuale e lo spirito collettivo per spiegare l'aspetto sconcertante che, per l'una, manifestano le rappresentazioni dell'altra. Egli vi coglie l'esempio di un procedimento essenzialmente sociologico: fare dell'individuo un'astrazione e del corpo sociale l'unica realtà. Non è, con questo, che egli contesti il carattere sociale dell'individuo, anzi, l'intelligenza umana e la vita sociale costituiscono per lui uno dei punti di sbocco dell'evoluzione creatrice ed egli trova «difficile ammettere che la natura, che ha istituito la vita sociale all'estremità di due grandi linee di evoluzione che mettono capo rispettivamente all'imenottero e all'uomo, abbia regolato in anticipo tutti i particolari dell'attività

di ciascuna formica nel formicaio e trascurato di dare all'uomo delle direttive, almeno generali, per la coordinazione della sua condotta con quella dei suoi simili» [1932, trad. it. p. 91]. Anche ammettendo, prosegue Bergson, che nell'insetto siano preformate le azioni, mentre nell'uomo lo è soltanto la funzione, si deve concludere che non dovrebbe esservi una mentalità sociale «che sopravviene in aggiunta» alla mentalità individuale e, per di piú, capace di sconcertarla. Se «delle superstizioni assurde hanno potuto e possono ancora governare la vita di esseri ragionevoli» [*ibid.*], la causa deve quindi essere cercata altrove. È a questo punto che Bergson si richiama alla nozione di «funzione fabulatrice», che egli suppone essere effetto e non causa nei confronti della religione, dal momento che, se «non ci sono sempre stati romanzieri e drammaturghi... l'umanità non ha mai fatto a meno di religione» [*ibid.*, p. 92]. La religione viene cosí definita ricorrendo a due criteri il cui finalismo è evidente e affermato: la religione è «una reazione difensiva della natura contro il potere disgregatore dell'intelligenza» [*ibid.*, p. 104], in quanto l'intelligenza, lasciata a se stessa, spingerebbe all'egoismo; la religione «è una reazione difensiva della natura contro la rappresentazione dell'inevitabilità della morte, compiuta dall'intelligenza» [*ibid.*, p. 112]: diversamente dall'animale, l'uomo sa di dover morire e questa certezza «contraria l'intenzione della natura» [*ibid.*], sorgendo in un mondo fatto per vivere. Affinché l'uomo (l'individuo) non si preoccupasse anzitutto dei disagi impostigli dalla vita sociale e l'idea della morte non facesse rallentare in lui il movimento della vita, bisognava che la religione da una parte gli imponesse delle proibizioni e degli dèi, e dall'altra gli promettesse la vita dopo la morte. Cosí per Bergson la religione può essere definita attraverso la sua finalità sociale e la sua applicazione all'individuo. Di questa continuità pratica fra i due termini 'società' e 'individuo', che essa introduce in due prospettive complementari ma distinte, verranno qui prese in considerazione: 1) la definizione dell'individuo nella e mediante la religione; 2) la posizione dell'individuo di fronte alla religione e ai temi da essa trattati.

Partire dall'individuo per tentar di definire il fenomeno religioso sembrerebbe, di primo acchito, voltar le spalle all'esperienza etnologica che, collezionando i dati propri alle diverse religioni istituite, si sforza di comprenderne il significato sociale generale. Piú esattamente – dal momento che qui l'etnologo può ancora svolgere il proprio ruolo – significa aprire una serie di itinerari che non prendono in considerazione soltanto il dato sociologico. Se ne possono elencare parecchi: in ogni religione è presente un'idea o una definizione, sia pure negativa, dell'individuo; questa situazione dell'individuo nell'insieme delle rappresentazioni dell'universo, del mondo e della società è descritta esplicitamente in certi sistemi di pensiero, implicitamente in altri. Reperirla e circoscriverla significa nello stesso tempo tentar di capire come un individuo, per definizione sempre già socializzato, si trovi preso in un sistema religioso di interpretazione che, parlando ad un tempo di lui e degli altri, gli impone dei modelli di interpretazione per gli avvenimenti fondamentali della sua esistenza, dalla nascita alla morte. Su questa concezione dell'individualità, che, d'altra parte, pone di nuovo il problema dell'estensione del concetto religioso, possono misurarsi le differenze tra le

diverse filosofie religiose, soprattutto fra cristianesimo e paganesimo. Il termine 'pagano' è stato spesso usato in modo polemico nella tradizione cristiana nei confronti di tutti coloro che non adoravano, come bisognava, il vero dio (nel medioevo veniva applicato ai musulmani e talvolta agli ebrei). Esso verrà qui applicato, in un'accezione piú prossima a quella del cristianesimo delle origini, ai soli politeismi.

Si è trattato finora di assumere l'idea di individuo come *oggetto* d'analisi e come punto di partenza del fenomeno religioso. Tuttavia si è sempre nella rappresentazione delle società. Alcuni eroi del pensiero hanno deciso di fare dell'esperienza individuale lo *strumento* della loro ricerca, di interrogare i fatti, la letteratura e gli altri a partire dalla loro riflessione personale e dalla loro intima convinzione. La loro letteratura militante costituisce ad un tempo una testimonianza, uno sguardo originale sulle grandi religioni e un atto di fede, una costruzione di fronte ai diversi monumenti istituiti dalla pratica religiosa. Tre di loro hanno almeno un metodo in comune: la genealogia (benché non tutti usino il termine). È questa che permette a Nietzsche, dopo aver fatto sorgere di fronte all'umanità sofferente la figura del prete ascetico, di contrapporgli l'allegro sapere dei «cercatori della conoscenza»; a Freud, al prezzo di un rinnovato parallelo fra ontogenesi e filogenesi, di postulare il carattere nevrotico dell'illusione religiosa; a Bataille di accedere da «sovrano» all'ordine intimo che egli oppone all'ordine delle cose. Testimonianze incomparabili per piú motivi e, tra gli altri, perché nascono da una rilettura critica e personale della storia religiosa, perché esprimono esse stesse la dimensione individuale della domanda religiosa ed eventualmente del rifiuto di darle una risposta, perché, infine, formulano, ciascuna a suo modo, un interrogativo sul significato dell'epoca moderna.

2.1. L'individuo come costruzione religiosa.

L'uomo non accosta mai gli dèi con le mani libere e lo sguardo chiaro. Parlare dei rapporti dell'uomo con la religione non avrebbe concretamente – sociologicamente e psicologicamente – alcun senso se non si precisasse che tali rapporti variano con le culture, e che essi variano con le culture precisamente perché all'interno di ciascuna di queste ogni uomo è formato dalla religione prima ancora di avere con essa un qualsiasi rapporto consapevole. Questa realtà, che pare evidente nei casi delle società in cui le visioni dell'uomo, della società, del cosmo e degli dèi sembrano strettamente e immediatamente associate nei riti della nascita, nelle pratiche e nei simboli dei sistemi di educazione e delle iniziazioni, è altrettanto vera, nelle società cosiddette laiche, per quanti hanno avuto una «formazione religiosa», al punto che può sovente accadere, al termine di «impegni» – soprattutto politici – che ai loro occhi appaiono retrospettivamente come un'ambigua sostituzione della perdita della loro fede religiosa, di ritrovare con emozione (con l'aiuto dell'età e delle disillusioni) il fascino stordente di una vertigine in cui si mescolano il desiderio del senso e il piacere dei sensi, il bisogno di credere e i ricordi dell'infanzia. La nostalgia riconduce allora l'adulto o il vecchio soprattutto a proprie immagini già socializzate, a un essere che aveva

già appreso ciò che poteva attendere o sperare da Dio o dagli dèi, e non al momento mitico in cui egli, a conti fatti, sarebbe giunto alla conclusione della necessità di credere. La paura della morte può nascere nello spirito dell'individuo credente, ma essa non potrebbe precedere la sua fede: il bambino sa di credere o che deve credere prima di sapere veramente che deve morire, e gli accade frequentemente, piú tardi, quando forse non ha piú alcuna idea di Dio, di conservarne una determinata idea dell'uomo.

Quando si parla di culti individuali o di culti dell'individuo, ci si riferisce in realtà molto spesso alle conseguenze rituali della determinazione e dell'attribuzione iniziali della personalità e dell'identità che nelle culture pagane di norma fanno seguito alla nascita di un essere che, propriamente parlando, non è né individuale né umano fino a quando non è stato riconosciuto e non gli è stato attribuito un nome. Se fin da questo momento bisogna parlare di religione – pur non trattandosi qui in alcun modo di divinità, ma tutt'al piú del ritorno dei morti nella filiazione vivente, oppure del giorno della nascita o dell'ordine delle nascite: tutti criteri che intervengono separatamente o simultaneamente nell'attribuzione del nome, ad esempio presso le civiltà africane di tipo akan – ciò non dipende soltanto dai segni esteriori del culto (altare, preghiere) talora reso a certi elementi della personalità, ma anche, e piú ancora, dal fatto che si trovano cosí create in partenza, prima che ne abbia coscienza, le condizioni del rapporto che un individuo, diventato adolescente e poi adulto, stabilirà con gli altri uomini, con gli dèi, con la morte.

Queste due dimensioni sono facilmente decifrabili nelle pratiche rituali e nelle costruzioni simboliche africane o amerinde. La letteratura etnologica dispone oggi di abbondanti e minuziose descrizioni dei sistemi che ordinano, le une in rapporto alle altre, le componenti della persona. Le «anime» (per usare un termine di cui etnologi e missionari abusarono, in quanto rinviava a una concezione dualista dell'uomo – corpo e anima – completamente estranea al paganesimo), le anime pagane, se cosí si può dire, si integrano alla personalità di un individuo, lo abbandonano o lo seguono sino alla morte, si combinano reciprocamente, scompaiono o si reincarnano: varianti dal numero apparentemente infinito, ma di cui nessuna è lasciata al caso o all'arbitrio. Se ne ricorderanno qui soltanto due aspetti, avendone tracciato altrove le grandi linee (cfr., in questa stessa *Enciclopedia*, l'articolo «Persona»). L'idea di un culto personale può sembrare, a prima vista, sorprendente, ma essa trae evidentemente tutto il suo significato dal carattere composito della personalità umana. Se ogni individualità non è che l'unione effimera di principî differenti di diverse origini, non sorprende che l'uomo onori in sé tutto ciò che precede questa congiunzione di elementi (la sua nascita) e sopravvive alla sua dislocazione definitiva (cioè alla sua morte). Cosí il *Kra* degli Ashanti è oggetto di un autentico culto: deve ricevere regolarmente delle preghiere nonché delle scuse quando il suo possessore ha la sensazione che l'altra sua «anima» (il *sunsun*) l'abbia offeso. Le «istanze» psichiche di questo tipo rinviano inoltre sia a una linea di filiazione agnatica o uterina (lungo la quale le stesse anime vengono a reincarnarsi regolarmente), sia a degli spiriti legati al giorno della nascita e considerati comandare il carattere di coloro che sono nati sotto

il loro segno. Il *Kra* stesso è talvolta presentato come se avesse scelto il proprio destino terreno davanti al dio Nyame. Dopo consultazioni tendenti a determinare gli attributi del neonato, è assai frequentemente evocata in modo ancor piú netto la parte di destino che determina specificamente l'individualità. Questa parte viene spesso materializzata, come nel caso del *nadi* alladiano, in cui essa è rappresentata da un piatto pieno di palle d'argilla, o figurata, come nel caso del *Kpoli* ewe, gãn o fon, che è una delle duecentocinquantasei immagini primordiali. Pazzi ha ben descritto come il novizio, sotto la guida dell'indovino, si fa iniziare all'oracolo di Fa e rivelare nello stesso tempo la natura del suo «segno»: l'indovino «iscrive sul piatto divinatorio lo ierogramma che rappresenta il suo *Kpoli*. Allora gli indovini gli cantano il messaggio magico di questo *Kpoli* e gli raccontano le sue leggende, perché è l'Immagine tipica ideale di cui l'individuo dovrà riprodurre i tratti nella propria vita» [1976, p. 297]. Ogni individuo, nel corso della sua vita, è legato al suo *Kpoli* come il feto alla placenta durante l'esistenza intrauterina: «Il suo *Kpoli* governa quindi tutta la sua vita. Gli si sacrifica lavando e aspergendo di sangue le noci sacre che sono servite a riconoscerlo» [*ibid.*]. La stessa configurazione si trova presso gli Yoruba dove, dalla nascita del bambino, i genitori fanno cercare dal *babaláwo*, il sacerdote padre del segreto (corrispondente al *bokonõ* dei Fon o dei Ge), i segni di *Ifa* che reggono il suo destino. Verger aggiunge che questa cerimonia sarà seguita dalla rivelazione progressiva di un certo numero di proibizioni e, in qualche modo, da un chiarimento della sua «identità profonda» [1971, p. 66]. Maupoil scriveva: «Il possesso di un segno di Ifa o di Fa è concepito come un'alleanza con una divinità personalmente legata all'alleato mortale e soddisfa nell'uomo il bisogno di sicurezza e di certezza. Esso diviene, come un antenato, l'intimo testimone dell'essere che lo possiede» [citato *ibid.*].

La sua nascita e il suo *entourage* sistemano quindi, sin dall'inizio, il futuro individuo cosciente sotto la protezione di spiriti o sotto il segno di destini particolari. Ma qui si tratta meno della sottomissione a un principio esteriore qualunque che di una definizione che escluda ogni soluzione di continuità fra il mondo terreno e quello degli antenati e degli dèi, fra il presente e il passato, fra il «visibile» e l'«invisibile», per parlare come usano i filosofi occidentali quando si interessano alle ideologie primitive. Molto spesso in uno degli elementi della personalità del neonato, identificato alla sua nascita, si riconosce il ritorno di un antenato, cosí come sovente anche gli dèi sono presentati come antichi antenati. Numerosi autori hanno raccolto testimonianze in questo senso, per esempio relativamente agli Yoruba (Le Hérissé, Frobenius, Maupoil). Quest'ultimo evoca con piacere la segreta e reciproca nostalgia che spinge gli dèi (*Vodun*) a ridiventare uomini e gli uomini a occuparsi delle cose divine. Questa forma di reciproca tenerezza, com'è noto, può portare certi dèi omerici a conoscere delle donne terrestri e certe dee a unirsi a mortali, per generare dei semidèi. Se si pensa poi ai fenomeni di possessione (ritorno del dio o del dio antenato) e al fatto che i morti non diventano antenati che al termine di un periodo, di una serie di tappe che ricordano, in senso inverso, quelle che devono superare il feto e poi il neonato prima di diventare un autentico individuo, non si può non essere sensibili alla

sorprendente intimità che sembra riunire nel corso delle stesse cerimonie, intorno agli stessi luoghi sacri e negli stessi villaggi, i vivi e i morti, gli uomini e gli dèi, nonché tutti gli esseri misti o incompiuti che si crede occupino una zona intermedia fra la vita e la morte o fra l'umanità e la divinità.

Se ne può trarre una prima conclusione: la religione forse risponde ai bisogni dell'individuo, ma nessun individuo aderisce alla religione per rispondere ai propri bisogni. L'individuo è religioso prima di sentirli. Il problema del rapporto dell'uomo con la religione, quando lo si fa dipendere dall'idea della morte, dall'angoscia o dal bisogno di dare un senso alla vita, è quindi un problema astratto; permette forse di formulare un interrogativo sull'origine del fatto religioso, ma certamente non ha nulla a che vedere con il rapporto concreto di un qualsiasi individuo esistente con la dottrina religiosa. Bisogna aggiungere che, quando si tratta di società di lignaggio e, piú in generale, di sistemi pagani, l'idea dell'incredulità o della perdita della fede non ha, propriamente parlando, alcun significato. E ciò per due ragioni: anzitutto gli dèi dei sistemi pagani non sono dèi personali. Tutti i termini che Vernant utilizza per descrivere e analizzare la religione greca si applicano con ugual pertinenza alle religioni africane; si è già avuta l'occasione di osservarlo (cfr., in questa stessa *Enciclopedia*, l'articolo «Dèi»), ma bisogna insistere su questo punto: tra gli uomini e gli dèi ogni mediazione è sociale: «L'individuo, quand'è scacciato dagli altari domestici, escluso dai templi della sua città, interdetto sulla terra della patria, si trova tagliato dal mondo divino; perde allo stesso tempo il suo essere sociale e la sua essenza religiosa; non è piú niente. Per ritrovare il suo statuto d'uomo, dovrà presentarsi, in veste di supplicante, ad altri altari, sedere al focolare d'altre case e, integrandosi a nuovi gruppi, ristabilire, con la partecipazione al loro culto, i legami che gli dànno radici nella realtà divina» [1960, trad. it. p. 234]. Questa forma di religione politica è anche africana. Una constatazione del genere potrebbe sembrare contraddittoria con l'intimità fra uomini e dèi di cui si è qui parlato. Se non lo è, ciò è dovuto al fatto che né la concezione delle diverse transizioni fra vita e morte o antenati e dèi, né i fenomeni di possessione diffusi in Africa contribuiscono, non piú del dionisismo o dei culti misterici greci, a costituire quella che Vernant chiama «una religione dell'anima». Al contrario degli dèi omerici che, nella fantasia del poeta, non si avvicinano agli uomini se non diventando simili a loro (per aver amato Alcmena, Zeus è diventato un personaggio da commedia per secoli, da Aristofane a Molière a Giraudoux), gli dèi che «cavalcano» coloro che essi «possiedono» rimangono loro estranei; «possesso non è comunione» [*ibid.*, p. 235], ricorda Vernant. Se accade che gli dèi parlino per bocca degli individui, essi li possiedono meno di quanto non li spossessino della loro personalità. Cosí l'anonimato dei portatori di maschere ha certamente l'effetto di preservare il mistero delle iniziazioni nei confronti dei non iniziati, delle donne e dei fanciulli, ma soprattutto dipende dal non senso che rappresenterebbe, quando appaiono le maschere, una qualsiasi rivendicazione di identità umana individuale. Il rapporto fra uomini e dèi, anche quando riguarda gli aspetti piú intimi dell'organismo individuale (la sterilità, la malattia) rimane funzionale e, in questa misura, sociale: la malattia viene allora interpretata come l'appello di un dio a farsi co-

struire un altare o il richiamo di un antenato trascurato. In ogni caso si tratta di una procedura sociale che ristabilisce una relazione normale con il mondo divino: nessuna conversione dello psichismo individuale vi è collegata. La cosa è ancora piú evidente in caso di epidemia: il dio – che è sempre il dio di una malattia particolare – vi appare ancor piú (per riprendere i termini di Vernant) come una «potenza» che come una «persona». Esso si lascia trattare, maltrattare, manipolare sino al momento in cui l'esecuzione del rito (talvolta un rito di inversione) determina la sparizione del flagello.

La religione quindi significa qui assai piú l'adesione a un modo di vita collettivo e a un sapere tecnico tendente a padroneggiare l'avvenimento che non l'adesione intima e personale di un individuo al dio che egli interesserebbe e coinvolgerebbe mediante i rischi e le vicissitudini della sua fede. Ma l'idea di incredulità è priva di senso per una seconda ragione: il paganesimo lascia spazio, in campo religioso, agli spiriti indipendenti, non tanto però a coloro che dubitano o non «credono» (questa «incredulità» ancora una volta non avrebbe affatto senso), quanto a coloro che se la prendono comoda con la lettera del rituale o con la norma generalmente ammessa. Questa situazione è paradossalmente, ma ufficialmente, quella di tutti i responsabili dell'ordine – politico, sociale, meteorologico – i quali non sono tenuti a comportarsi, nei confronti degli dèi, dei riti o delle norme, come i comuni mortali (i riti detti «di inversione» sono una prova del carattere relativamente impersonale e quasi strumentale degli dèi); ma essa è pure quella di un certo numero di individui tentati di far credere all'efficacia dei propri poteri psichici, della propria particolare potenza. La credenza nella stregoneria è certamente al primo posto fra tali vertigini: a rigore possono esservi uomini che credono o fingono di essere stregoni per il prestigio che ne traggono, ma il loro sembrare, se non il loro essere, è un effetto, non una causa della credenza. Il rapporto stregone immaginario - stregone reale non si lascia leggere in senso inverso. Se il loro operato non è una follia, se essi possono trarne un prestigio reale, com'è il caso di parecchie società africane – gli Azande [Evans-Pritchard 1937], i Nyoro [Beattie 1963], i Kagaru [Beidelman 1963], i lagunari della Costa d'Avorio [Augé 1975] –, malgrado l'esistenza di altari e di dèi considerati capaci di prevenire o di resistere agli attacchi degli stregoni, ciò significa che trascurare gli dèi o opporsi a loro è considerato un rischio, un'imprudenza o un accecamento e non, propriamente parlando, un sacrilegio. Il preteso stregone (che si crede tale e lascia capire che forse lo è) dubita meno degli dèi che della loro forza, e dubita meno di questa di quanto non creda alla propria.

Quanto si è venuto affermando a proposito delle religioni pagane politeiste non è meno vero, malgrado le differenze, nel caso del monoteismo cristiano. La Chiesa è anzitutto un apparato educativo e anche colui che, adolescente o adulto, conosce la prova del dubbio, è un uomo irrimediabilmente cristiano. Si è cristiani anche quando non si è piú credenti. Se la nozione di fede ha tutt'altro significato nell'universo cristiano rispetto all'universo pagano, se essa non ha senso che nel primo, ciò non toglie che nella pratica la religione sopporti un'incredulità abbastanza moderata e che una sociologia della pratica religiosa potrebbe, e senza dubbio dovrebbe, fare astrazione dal problema della realtà della fede.

Sul primo punto la storia offre piú di un esempio. La scuola è anzitutto una questione ecclesiastica, e per tutti coloro che, per secoli, non hanno avuto nulla a che fare con la scuola, l'intera gestione della vita civile è passata attraverso il parroco. Qui la differenza fra cristianesimo e islam non è essenziale: anche il primo per parecchio tempo ha fatto dell'ordine terreno la traduzione immediata dell'ordine divino. Quanto alla formazione degli allievi, è naturale che essa apparisse come il compito specifico degli uomini di religione: i piú prestigiosi di loro (Bossuet, Fénelon) si videro affidare in Francia la formazione dei giovani principi (il Delfino, il duca di Borgogna), mentre i Gesuiti e gli Oratoriani presiedettero, dal XVI al XVIII secolo, ai destini dei collegi che prefigurarono le forme moderne del sistema scolastico. Chateaubriand, ironizzando sull'appellativo di «superstiziosi» applicato ai preti dai loro nemici, consacra un capitolo intero del *Génie du Christianisme* all'opera educativa perseguita per secoli dagli ordini religiosi. Egli passa cosí in rivista l'azione dei Fratelli dei poveri, di questi chierici regolari delle scuole pie dei quali può affermare, citando Hélyot, che «si impegnavano a insegnare, per carità, a leggere, a scrivere al popolo minuto, cominciando dall'a, b, c, a far di conto, a calcolare e anche a tenere i libri dei negozianti e negli uffici» [1802*a*, trad. it. p. 899]. Per quanto riguarda la tradizione dotta, i Basiliani aprirono numerosi collegi in Spagna e in Francia. A partire dal IX secolo Tours, Saint-Denis o, in Italia, Montecassino, erano scuole famose. Ispirandosi all'*Histoire ecclésiastique* dell'abate Fleury (1750-68), egli può rievocare l'origine religiosa di tutte le università europee. Ma una menzione a parte viene riservata da Chateaubriand ai due ordini piú letterari: i Benedettini e i Gesuiti. I primi, a partire dall'anno 540, data in cui san Benedetto gettò le fondamenta del loro ordine a Montecassino, hanno riacceso in Europa «la fiaccola delle scienze» e hanno pubblicato le opere complete dei padri della Chiesa. È dopo aver rievocato il loro caso che Chateaubriand chiede – e sarà ascoltato – il ristabilimento di «una società che fosse nel tempo stesso religiosa e dotta» per riparare ai misfatti di una rivoluzione «che ha allentato i legami della morale e interrotto il corso degli studi» [*ibid.*, p. 902]. Quanto ai Gesuiti, dei quali deplora la sparizione (soppresso dalla curia romana nel 1773, l'ordine sarà ristabilito soltanto nel 1814), egli esalta anzitutto, e significativamente, il loro ruolo nell'educazione, usando termini che rievocano mirabilmente questo «straripamento» della cultura dalla religione, che indubbiamente è in buona parte alla base dell'efficacia di quest'ultima: «I Gesuiti... erano singolarmente graditi alla gioventú; le loro gentili maniere toglievano alle loro lezioni quel tono pedantesco che tanto spiace all'infanzia. Siccome la maggior parte dei loro professori erano uomini di lettere cercati nel mondo, i giovani con loro non credevano di essere in un'illustre accademia. Avevano saputo creare tra gli scolari di diverse condizioni una specie di patronato che tornava a profitto delle scienze. Questi legami, formati in quell'età in cui il cuore si apre ai sentimenti generosi, non si rompevano mai piú, e stabilivano, tra il principe e l'uomo di lettere, quelle antiche e nobili amicizie che vi erano tra gli Scipioni e i Lelii» [*ibid.*, p. 903]. Non è questa la sede per analizzare nel dettaglio i procedimenti, i messaggi e le istituzioni scolastiche dei sistemi confessionali (scuola coranica, congregazioni cat-

toliche), né il ruolo educativo di ogni pratica religiosa attiva (l'omelia cattolica domenicale, la lettura del *Pentateuco* e dei profeti, di sabato, da parte del rabbino), ma per ricordare che la finalità di queste diverse attività è sempre l'educazione piú che l'insegnamento e che la prima ha sempre, quanto meno, la priorità sul secondo.

Questo problema è legato a quello dei rapporti tra fede e pratica religiosa, il quale a sua volta rinvia a quello dei limiti del fenomeno religioso, considerato questa volta dal punto di vista dell'individuo religioso, vale a dire di colui che ne è il prodotto prima ancora di esserne l'agente e, eventualmente, il testimone, l'osservatore e il giudice. Non soltanto la pratica meccanica del culto può apparire come la verità della fede del credente medio, di quello che si interroga meno sulle ragioni della sua fede di quanto non si applichi ad eseguirne le prescrizioni, ma essa può avere un aspetto lucido e deliberato. Nella sua modalità mondana, la religione meccanica è chiaramente illustrata dal caso di quei borghesi tedeschi di cui parla Nietzsche, nei «quali l'operosità ha spento, di generazione in generazione, gli istinti religiosi: cosicché [essi] non sanno piú quale sia l'utilità delle religioni e prendono, per cosí dire, atto della loro presenza nel mondo con una specie di ottuso stupore» [1886, trad. it. p. 63]. Per Nietzsche l'ozio è necessario all'autentica vita religiosa, vale a dire alle due essenziali attività dell'anima cristiana: l'esame di coscienza e l'abbandono alla «venuta di Dio», detto «preghiera». I Tedeschi moderni sono presi dai loro affari, dai loro piaceri, dalla loro patria, dai loro giornali, dai loro «doveri familiari». Non hanno tempo disponibile per le delicate speculazioni dell'anima, e tuttavia non provano alcuna ostilità nei confronti delle pratiche religiose: «Se... per esempio da parte dello Stato, si esige che prendano parte a tali usi, essi fanno quel che viene preteso, come si fanno tante altre cose... con una paziente e modesta gravità e senza molta curiosità e disagio» [*ibid.*]. A questa categoria di indifferenti, constata Nietzsche, appartengono la maggioranza dei protestanti tedeschi del ceto medio, la maggioranza dei ricercatori e degli universitari. Ma ciò che presso la borghesia tedesca è pratica meccanica e occasionale, sopravvivenza formale al termine di un'evoluzione che equivale per Nietzsche alla morte di Dio, appariva a Pascal, in un periodo di intensa vita religiosa, come una efficace tecnica di conversione: l'esecuzione del rito, il mettere provvisoriamente fra parentesi ogni interrogativo relativo alla realtà o all'intensità della fede, definiscono allora l'essenziale dell'atto religioso. Questa duplice riduzione della fede alle opere e delle opere al rituale indubbiamente concede molto agli aspetti piú nevrotici della pratica religiosa descritti da Freud [1907] nel paragone da lui stabilito fra azioni ossessive e pratiche religiose. Ma essa tende a fare della religione anzitutto un modo di vita.

Pascal pone tanto accanimento a credere che «l'istupidimento» e la pratica producano il resto (un resto che, d'altra parte, la grazia definisce, a suo parere, meglio della fede), quanto ne porrà Nietzsche a svuotare di ogni contenuto o, almeno, di ogni finalità la pratica religiosa della borghesia protestante tedesca. È forse permesso considerare che, al di là dei loro rispettivi fantasmi, essi definiscono due tipi di cristiani che tuttavia non sono situati a distanze infinite: il primo desidera sentire, il secondo non rifiuta di ascoltare. Essi si collocano entrambi in un universo in cui l'idea di una comunicazione con Dio non viene esclusa, quanto meno come rivendicazione di una minoranza originale cui gli altri, piú indifferenti, si astengono dal pensare, senza peraltro giudicarla impensabile o scandalosa.

In ogni modo – per non parlare delle concezioni etiche specificamente generate dal protestantesimo – la pratica meccanica della religione, che essa derivi dallo scetticismo, dall'abitudine o dall'ossessione, si svolge, per il soggetto di questa pratica, in un universo segnato dalla religione: i suoi riferimenti morali e intellettuali, le sue concezioni etiche non possono esserne separate; esse ne portano il sigillo anche quando si affermano in contraddizione con la lettera del dogma. A rigore, tali concezioni inventano le risposte, non le domande, di modo che tutto uno stile di vita può essere comune a credenti e non-credenti, che, lasciato da parte ogni problema di fede, possono condividere gli stessi rifiuti, le stesse opinioni, la stessa sensibilità. Chateaubriand non aveva quindi torto a far passare la sua difesa del cristianesimo attraverso l'evocazione di tutto ciò che costituiva il suo «genio» e, per contrapporlo, in ogni particolare, al paganesimo greco, a sottolinearne le «bellezze»: la sua carica poetica al pari del suo rapporto con le passioni dell'anima. Cosí, non c'è forse da stupirsi se oggi in Francia, come ha constatato un osservatore recente [Oudin 1980], malgrado la crisi della Chiesa – che tocca sia le vocazioni sia la frequenza al culto – la religione cattolica e le religioni in generale godono di un rinnovato prestigio. Il problema della fede, che è problema individuale, non è determinante in materia. E indubbiamente non lo era maggiormente al momento della *querelle* sulla laicità in Francia. Piú precisamente, questa va al di là del problema della fede individuale; è sintomatico il fatto che la scuola ne costituisca il luogo e il nodo e che Ferry abbia potuto parlare di «organizzare l'umanità senza Dio». Oggi è di moda denunziare il settarismo antireligioso e anticlericale; ma bisognerebbe rendersi conto del fatto che all'ipotesi-Dio ha sempre corrisposto un'organizzazione dell'umanità – organizzazione mentale, sociale e politica – le cui possibilità di adattamento e di trasformazione sono senza dubbio numerose ma non illimitate, e la cui coerenza non richiede necessariamente la scomparsa del carattere ipotetico di Dio: all'epoca della *querelle* sulla laicità è molto probabile che la fede non fosse completamente dalla parte di Dio; molti volevano la scuola confessionale senza tuttavia preoccuparsi troppo della salvezza della propria anima. E non era soltanto Dio l'avversario di Viviani, Ferry, Clémenceau o Combes.

Questa duplice e imperiosa necessità che ogni religione ha di definirsi da una parte mediante gli obblighi di una disciplina individuale, dall'altra tramite un modello di vita che orienti quest'ultima, si lascia leggere in modo piú evidente nella religione senza Dio. Il Maestro, secondo Confucio, insegna con l'esempio di una «morale attiva» [Granet 1934], meno interessato alla lettera dei principî che all'azione morale che può esercitare. L'ideale religioso è dunque un ideale di disciplina interiore e di istruzione. Amare una virtú senza amare istruirsi significa aumentare i propri difetti: «Gli uomini differiscono meno per le loro complessioni naturali (*sing*) che per la cultura (*si*) che si dànno. Solo i saggi di

prim'ordine e i peggiori idioti non cambiano» [*Lun Yü*, citato *ibid.*, trad. it. pp. 359-60]. Se si è potuto dire che i Cinesi non avevano religione, perché non avevano né mitologia né dèi, si potrebbe far osservare, al contrario, che, a causa di questa assenza, il loro rapporto con il sacro è forse esemplarmente religioso. Granet ne sottolinea due aspetti, peraltro complementari, che tenderebbero piú esattamente a definire il pensiero cinese come la perfezione della religione pagana. Si troverà il segno, se non la prova, del fatto che la religione dei Cinesi sia realmente una religione (ciò che viene contestato dai Gesuiti) in un fatto invocato talvolta per dimostrare il contrario: «La verità è che in Cina la *religione* non è, non piú del *diritto*, una *funzione differenziata* dell'attività sociale. Quando si tratta della civiltà cinese senza voler sistemare i fatti in schemi che possono sembrare validi per qualche altra civiltà, non si deve riservare un capitolo alla religione» [*ibid.*, p. 439]. Si potrebbe constatare questa assenza di soluzione di continuità in tutti i sistemi religiosi e politici; si comprende come essa sia resa particolarmente notevole dal carattere politico di una mitologia in qualche modo esplicitamente artificiale e dall'unità di principio che comanda il potere sugli uomini e il rapporto con il sacro («In ogni Scuola si ritrova... l'idea che *il principio di un buon accordo universale si confonde con il principio di una intelligibilità universale*... Ogni Capo deve essere un Santo o un Saggio. Ogni autorità poggia sulla Ragione» [*ibid.*, p. 442]). Ma questa convergenza fra morale dell'uomo e morale politica e, piú ampiamente, fra attività sociali, politiche e religiose, se talvolta è dissimulata dalla distinzione degli apparati, dei ruoli e delle gerarchie, costituisce tuttavia la verità profonda di ogni sistema sociale. L'analisi non riesce talvolta a manifestarla quando accetta come un dato naturale e non superabile la suddivisione istituzionale che conferisce all'ordine sociale o all'ordine individuale l'apparenza dell'autonomia.

Quanto al carattere «pagano» della religione cinese, esso la rende ancor piú indissociabile dall'insieme della vita sociale. Essa è pagana in quanto mancante di un qualsiasi preciso riferimento a una divinità unica trascendente l'ordine del mondo. Il Sovrano Celeste, afferma Granet, ha soltanto un'esistenza letteraria; le tentazioni o i tentativi teocratici del potere politico sono sempre stati votati all'insuccesso. Per i confuciani e i taoisti contano soltanto i Santi e i Saggi, gli unici esseri autenticamente sacri; per il popolo contano soltanto gli eroi della mitologia, eroi spogliati della maestà che isola gli dèi. Granet racconta la storia di un maestro di scuola di cui i contadini vollero fare un dio del suolo: «Non si concepiscono dèi estranei agli uomini, che abbiano un'*essenza diversa* dalla loro» [*ibid.*, p. 439]. Gli spiriti dei morti, i fantasmi, i demoni vendicatori, i folletti possono far paura, ma è relativamente facile sbarazzarsene ricorrendo agli esorcismi, o sorriderne come fanno i Saggi. Gli dèi, quando li si evoca o li si invoca, hanno soltanto un'esistenza locale e momentanea (il tempo di una festa). Due caratteri li definiscono, virtualmente uguali a quelli di tutti gli dèi pagani: non sono trascendenti e mancano di personalità. Granet fa a questo proposito un'osservazione che andrebbe in senso opposto rispetto ad ogni prospettiva evoluzionista in materia (*mana*, divinità personalizzate, Dio unico): «Ciò che rimane di realismo magico nel pensiero dotto si muta facilmente in agnosticismo o in positivismo» [*ibid.*, p. 440]. Ci si potrebbe chiedere, inoltre, se l'ateismo non sia la verità ultima del politeismo (intuizione che sembra essere all'origine dell'accanimento dei missionari a scoprire l'idea di un dio unico nei sistemi politeisti in cui si imbattevano). In questo caso la religione cinese sarebbe ugualmente esemplare del paganesimo. L'«immanenza occasionale del sacro» [*ibid.*] si accompagna, in essa, all'assenza di un clero regolare, il che, evidentemente, non è il caso di tutti i paganesimi.

La religione cinese (in tal modo effettivamente religiosa) riduce quindi il culto a una pratica rigorosamente impersonale («I Confuciani non permettono mai che nulla di personale s'infiltri nella formula di una preghiera; i Taoisti in estasi ripetono senza sosta una preghiera stereotipa» [*ibid.*]), e la sua saggezza non deve nulla all'idea di Dio. Ma invece di opporre, come fa Granet, questa saggezza alle divinità troppo occasionali, troppo familiari o troppo intellettuali, troppo poco commoventi, tutto sommato, per esserne il principio, meglio sarebbe insistere sull'accordo profondo che unisce tale mitologia dispersa e quella pratica umanista e atea, per suggerire che esso costituisce la possibilità e la promessa di tutti i politeismi.

2.2. Genio del cristianesimo, genio del paganesimo.

Tutti gli autori cristiani hanno colto l'abisso che separava la loro religione dalle altre, ma hanno pure sentito che questa differenza non riguardava semplicemente lo stretto contenuto del dogma, delle mitologie e delle cosmogonie. In questo settore, al contrario, c'è sempre qualcosa di recuperabile: dopotutto non poche sono le cosmogonie pagane che rievocano, con un altro linguaggio, eroi civilizzatori in guerra con gli dèi, e un'abile esegesi può scoprire, all'interno dei diversi episodi relativi all'inizio della vita sociale riportati dalle tradizioni africane o amerinde, come un'eco traslata del mito della caduta e del peccato originale. Chateaubriand, ancora una volta, fornisce una testimonianza rivelatrice. Pur affermando la superiorità della tradizione mosaica su tutte le altre cosmogonie, egli afferma con entusiasmo che il tema della caduta originale è presente in tutte le religioni, il che costituisce, ai suoi occhi, una prova della sua verità, dal momento che una menzogna non avrebbe potuto fondare una tradizione universale: «Aprite i libri del secondo Zoroastro, i *Dialoghi* di Platone e quelli di Luciano, i trattati morali di Plutarco, i fasti dei Cinesi, la *Bibbia* degli Ebrei, gli *Edda* degli Scandinavi; andate presso i Negri dell'Africa, o presso i sapienti sacerdoti dell'India: tutti vi faranno il racconto dei crimini del dio del male; tutti vi dipingeranno i tempi troppo brevi della felicità dell'uomo, e le lunghe calamità che seguirono la perdita della sua innocenza» [1802*a*, trad. it. pp. 129-30]. Il nemico è il politeismo; si può ancora tentare di convertirlo scoprendo al vertice della gerarchia degli dèi un dio piú potente di loro e che, in qualche modo, li ingloba. L'imperialismo ideologico dei missionari cristiani non è recente, e la letteratura etnologica ne risente ancor oggi. Esso consiste, nella sua essenza, nel fare delle credenze locali o un'aberrazione o un presentimento della vera religione, invertendo il modello evoluzionista abituale (la credenza nel Dio unico sa-

rebbe venuta per prima e sarebbe poi degenerata in politeismo). Il padre Boucher, in una delle *Lettres édifiantes* – che Chateaubriand ha sotto gli occhi – procede a una rilettura – a dire il vero piuttosto affascinante – della religione indiana, il cui attuale politeismo gli sembra essere la forma degradata di un monoteismo primitivo: «Questa idea che gli Indiani hanno di un essere infinitamente superiore alle altre divinità, indica quanto meno che i loro antenati adoravano in effetti un Dio unico, e che il politeismo si è introdotto tra loro nello stesso modo in cui si è sviluppato in tutti i paesi idolatri» [Chateaubriand 1802*b*, p. 1121]. A questo punto sono possibili due ipotesi: o Dio ha voluto che ci fosse un'idea della verità in tutti gli uomini (ciò che il padre Boucher non negherebbe), oppure gli Indiani hanno subito delle influenze esterne. Gli episodi riportati dalla tradizione indiana (in cui figurano un serpente, il diluvio, il sacrificio di un figlio a un dio, l'abbandono di un bambino sulle acque di un fiume) sono sufficienti a far optare il padre Boucher per l'ipotesi «diffusionista» (come dirà piú tardi l'etnologia professionale) e per l'influenza giudaica, cosicché ciascuna delle divinità intermedie della religione indiana si presenterebbe come una metamorfosi di Noè, di Abramo o di Mosè.

Si può ancora cercare nei politeismi un principio trascendente l'ordine divino stesso, che comandi, come una specie di fatalità, la storia degli uomini e degli dèi al modo del Fato greco. La linea di rottura, qui, è comunque facilmente superata, almeno dal punto di vista cattolico, dal momento che il carattere impersonale di un simile principio toglie alla religione tutto ciò che costituisce la sua dimensione tragica. Il dramma della salvezza individuale, recitato di nuovo ad ogni nascita e ad ogni morte, non si adatta a una simile distanza fra il Creatore e le creature. Tutto quindi è questione di valutazione, in altre parole di politica e di storia. Nei periodi duri tutto ciò che non è cattolico è pagano; nei periodi di ecumenismo la soglia della tolleranza può collocarsi al di là dei monoteismi, nelle zone in cui il politeismo non si afferma esplicitamente idolatra, fermando nello stesso tempo lo slancio del culto e della fede sull'immagine, concepita come reale presenza divina, di ciascuno degli dèi che servono a spiegare l'ordine del mondo e i problemi dell'umanità. Là indubbiamente il cattolicesimo è il piú vulnerabile, forse il piú umano, dei monoteismi oggi esistenti, ivi comprese le versioni protestanti del cristianesimo. Con il suo culto dei santi e il suo gusto per le statue, esso sembra non essersi del tutto staccato dal suo fondo pagano, o, al contrario, non aver rinunziato a far discendere il suo messaggio, nelle forme piú materiali e piú sensibili, sino agli individui in carne e ossa.

Questo limite (del politeismo «idolatra») dimostra abbastanza bene che la vera differenza fra cristianesimo e paganesimo passa in realtà attraverso differenti rappresentazioni della vita, dell'uomo e, piú precisamente, dell'individuo. Da questo punto di vista *Le génie du Christianisme* rimane assai illuminante. Il parallelo che vi è istituito fra Greci e cristiani, fra Omero e la Bibbia – oltre al fatto di prolungare e indirizzare un dibattito al quale gli intellettuali francesi amano ogni tanto tornare – passa in realtà attraverso parecchie considerazioni rivelatrici: esso prende in esame sia i diversi aspetti della vita sociale – dai piú estetici ai piú economici, passando per i piú intellettuali – sia gli aspetti psicologici della personalità, di cui Chateaubriand fa (assai sottilmente e, forse, in contraddizione col suo progetto globale) piú un prodotto della religione che non la domanda a cui questa avrebbe dato risposta. Ma egli non giunge qui a una contraddizione; le sue dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono piú frutto di applicazione che di originalità, e quando egli cita la Bibbia e Omero – per porre a confronto le loro bellezze e concludere per la superiorità della prima – si ha spesso la sensazione che una segreta tenerezza lo porti verso gli antichi, di cui la sua infanzia dopotutto si è nutrita, oltre che di Milton e dei padri della Chiesa.

Tuttavia tutto conduce questo poeta dell'aurora del romanticismo a cogliere acutamente ciò che costituisce la parte piú mistica del cristianesimo: il senso del mistero, della solitudine e, in parecchie accezioni, il senso della passione. La religione cristiana, egli scrive, «è essa stessa una specie di passione che ha i suoi trasporti, i suoi ardori, i sospiri, le gioie, le lagrime, gli amori del mondo e del deserto» [1802*a*, trad. it. p. 355]. Ciò che tale passione ha di notevole è il fatto di opporsi a tutte le altre, «in quanto, per essere, ha necessità di distruggerle» [*ibid.*, p. 356]. La solitudine ascetica è quindi la piú forte espressione di questa passione che spinge nel deserto: la solitudine degli uomini che, come san Girolamo in lotta sulle rive del Giordano contro le immagini e i desideri che il ricordo di Roma gli risveglia, devono combattere «a corpo a corpo» contro le rivolte della loro carne. Chateaubriand accredita giustamente al cristianesimo la «rinuncia a pulsioni costituzionali» [Freud 1907, trad. it. p. 349], la cui constatazione permette a Freud di arrischiarsi «a considerare la nevrosi ossessiva come un equivalente patologico della formazione religiosa, e a descrivere la nevrosi come una religiosità individuale e la religione come una nevrosi ossessiva universale» [*ibid.*]. E Nietzsche, vedendovi una prova dello stato di «morbosità» in cui si trova l'umanità «addomesticata» (stato che può scatenare autentiche epidemie, come all'epoca della diffusione del tema della danza macabra), coglie in questo ideale ascetico un desiderio di «ottundimento del dolore per via passionale» [1887, trad. it. p. 331], che traduce, paradossalmente, un desiderio di vita: «Le cose si presentano, dunque, precisamente all'opposto di quel che pensano i veneratori di questo ideale – la vita lotta in esso e attraverso di esso con la morte e *contro* la morte, l'ideale ascetico è uno stratagemma nella *conservazione* della vita» [*ibid.*, p. 324]. Ma è un artificio che non funziona se non per l'umanità affetta da una malattia a cui Nietzsche si riferisce ricorrendo a termini – 'nausea', 'fatica', 'sazietà', 'disgusto della vita' – che non possono non rammentare quelli usati da Chateubriand quando descrive «l'indefinito delle passioni».

L'indefinito delle passioni appare ad un tempo come il prodotto di una storia, il segno di una civiltà e, indirettamente, un appello alle certezze sane e aggressive della fede religiosa: «Piú i popoli avanzano sulla via della civiltà, piú questo stato dell'*indefinito* delle passioni aumenta; perché accade allora una cosa molto triste: il gran numero di esempi che abbiamo sotto gli occhi, la gran quantità di libri che parlano dell'uomo e dei suoi sentimenti rendono abili senza esperienza. Siamo cosí disincantati senza aver goduto; abbiamo ancora desideri, ma non piú illusioni... Abitiamo in un mondo vuoto, con un cuore colmo; e senza aver consumato nulla, siamo smagati di tutto» [1802*a*, trad. it. p. 365]. Cha-

teaubriand stesso oppone questo stato d'animo a quello degli antichi, che hanno conosciuto poco questa «inquietudine segreta», occupati com'erano nella vita politica, nei giochi del Ginnasio e del Campo di Marte. Egli lo attribuisce in parte all'influenza nella società delle donne, ma, per l'essenziale, vi vede un prodotto della religione. I Greci e i Romani non supponevano che potessero esservi altri piaceri e altre felicità all'infuori di quelli di questo mondo. La religione cristiana, essendo sorta «per le nostre miserie e per i nostri bisogni», oppone ai dolori terreni l'immagine delle gioie celesti, e fa cosí scaturire nel cuore dell'uomo «una fonte di mali presenti e di speranze lontane, donde derivano inesauribili fantasticherie» [*ibid.*, p. 366]. Ma la causa costituiva anche il rimedio (e in ciò la descrizione di Chateaubriand potrebbe essere rivendicata da Nietzsche): alle anime ferite dalla vita i monasteri offrivano il rifugio e la consolazione della solitudine. Dopo la rivoluzione, che ha chiuso i monasteri e scosso la virtú che vi si praticava, queste anime ardenti sono rimaste nel mondo senza aprirsi a lui. La loro «colpevole malinconia» è quindi un appello alla restaurazione della religione.

Mistero dell'anima e solitudine del cuore: tali sono i due temi dominanti orchestrati da Chateaubriand nella sua «sinfonia dal nuovo mondo». I deserti d'America dànno conforto all'anima ferita perché essa vi trova piú facilmente Dio. Le considerazioni letterarie, da questo punto di vista, non fanno che sostenere l'intuizione religiosa. Se la grande poesia è soprattutto poesia descrittiva, ciò dipende dal fatto che essa fa della natura di volta in volta l'espressione misteriosa e palpitante del Dio nascosto e la testimone dell'aspirazione umana. Nelle foreste americane «antiche quanto il mondo», il viaggiatore presentisce un Dio in accordo con l'indefinito dei suoi desideri: egli «si sente inquieto, agitato come nell'attesa di qualcosa d'ignoto; il suo cuore batte di una gioia inaudita e di un sacro sgomento, ad un tempo, come se fosse sul punto di vedersi iniziato a qualche mistero della Divinità: è solo, nel profondo della foresta; ma lo spirito umano riempie facilmente gli spazi della natura, e tutte le solitudini della terra sono meno vaste che un pensiero solo del suo cuore» [*ibid.*, p. 409]. Se il rapporto dell'uomo con lo spettacolo dell'universo sembra qui del tutto opposto a quello di Pascal, che rimaneva atterrito di fronte al silenzio eterno degli spazi infiniti, il rapporto dell'uomo con Dio vi appare personale e diretto quanto quello dell'autore delle *Pensées* (1669). La natura per lui è meno mediatrice dello slancio verso Dio di quanto non ne crei le condizioni. Certamente Pascal conosce il silenzio di Dio, mentre Chateaubriand, almeno a quanto dice (è troppo artista per essere onesto), lo sente parlare al minimo soffio di vento. Ma per entrambi la comunicazione con Dio, quando esiste, è diretta, immediata, personale. Perciò la natura dipinta dagli antichi è, agli occhi di Chateaubriand, ingombra delle creazioni (le creature) di una mitologia che rimpicciolisce la natura e toglie alla creazione «la sua gravità, la sua grandezza e la sua solitudine» [*ibid.*, pp. 407-8]. Bisognava dunque che il cristianesimo, per restituire il loro silenzio alle grotte, i loro sogni ai boschi e la natura a Dio, «venisse a scacciare il popolo di fauni, di satiri e di ninfe» [*ibid.*, p. 408]. Chateaubriand qui pensa anzitutto alla letteratura, ma anche (poiché in altre parti del *Génie du Christianisme* esalta l'universalismo cristiano e il ruolo delle missioni) alla propagazione della vera fede. Da questo punto di vista egli potrebbe oggi essere soddisfatto. Indubbiamente il Dio cristiano è lontano dall'essersi assicurato posizioni solide su tutte le terre e in tutti i cuori, ma ovunque gli dèi pagani sono sbandati; all'infuori di qualche isolotto di resistenza incerto e spesso snaturato, ovunque i pantheon si vanno sfasciando con le società di cui costituivano l'anima e il cemento. Tuttavia la sinistra europea, specialmente quella francese, piú moralizzatrice che metafisica in apparenza, ma, nel fondo, sempre tinta di cristianesimo, lascia alla destra il privilegio di rivendicare l'eredità greca – e l'ateismo –, ignorando il colpo fatale inferto ai popoli colonizzati dalla disgregazione del loro sistema di pensiero. Pronta all'occasione (ma non è certamente la sua preoccupazione primaria) a denunziare l'etnocidio, a esaltare le specificità, a entusiasmarsi per le medicine locali, gli sciamani o il supposto spirito comunitario dei cacciatori-raccoglitori e degli agricoltori itineranti, dimentica solo una cosa: di prendere sul serio gli dèi pagani dell'Africa, dell'America o dell'Oceania. Prenderli sul serio significherebbe, da una parte, riconoscere che essi fondano una specifica concezione materialistica del mondo e, d'altra parte, non ignorare la loro parentela intellettuale con gli dèi greci. Rimarrebbe allora da chiedersi, di rimando, che cosa potrebbe essere una sinistra autenticamente atea, che rifiutasse la necessità di sbarazzarsi ad un tempo, come Nietzsche, di Dio e del socialismo e che non si illudesse sulle aspirazioni ugualitarie delle società non-cristiane.

Queste infatti non sono portatrici di alcun presentimento cristiano; nessun politeismo esalta l'amore di Dio o quello del prossimo. L'idolo pagano è proprio un idolo: lo rappresenta e lo è. Esso è fatto con tutti i materiali che sa riunire chi conosce il segreto della sua composizione. Lo si è già segnalato (cfr. l'articolo «Dèi» in questa stessa *Enciclopedia*) a proposito del vudú del golfo di Benin: non soltanto la forza del dio dipende dalla sua «formula», nel senso chimico del termine, e dalla competenza del sacerdote-operatore che lo installa in una corte di lignaggio, ma questa forza deve essere trattenuta, l'energia ricaricata, con dei sacrifici, beninteso, ma anche, a intervalli regolari, con il restauro della massa materiale del dio: il prete rinnova allora le erbe e le altre sostanze di cui esso è composto. Quanto piú si identifica integralmente con il suo insediamento locale, tanto piú il dio ha bisogno degli uomini, e la sua esistenza ne dipende assai materialmente. Un altare abbandonato è un dio perduto. In quanto esso rappresenta una potenza di cui l'altare non costituisce che una delle fonti di emergenza, esso è in grado di richiamare l'attenzione degli uomini. Ma il rapporto del dio con l'individuo è sempre congiunturale e funzionale: una malattia, per esempio, segnala a un individuo che egli ha dimenticato di costruire un altare o che l'ha tenuto male. Il dio non guarisce se non in quanto ha prodotto la malattia: forza efficiente, esso serve da principio di spiegazione della disgrazia solo in quanto è in grado, eventualmente, di suscitarla. Si comprende allora come, in queste condizioni, il ruolo degli indovini e degli oracoli abbia avuto una grande importanza nella vita degli uomini.

Gli dèi greci, non piú di quelli africani, non brillano per una particolare moralità; essi non appaiono essenzialmente come una risposta alle aspirazioni spi-

rituali dell'uomo. Intrattengono piuttosto con lui, per quanto riferisce la letteratura, una familiarità amabile e generalmente invisibile: essi possono aiutarlo, soccorrerlo, consigliarlo, ma anche, se gli diventano ostili, renderlo ammalato o infelice. In via generale, la malattia, la morte e gli altri avvenimenti senza una visibile causa immediata, sono attribuiti a potenze sovrumane di origine celeste o ctonia [Jayne 1925, p. 223]. Zeus è causa di diversi mali, per quanto si lamenti, all'inizio dell'*Odissea*, dell'incoscienza degli uomini che rimproverano gli dèi per mali che è la loro stupidità a fare piú intensi. Apollo è sovente considerato responsabile delle morti improvvise. Artemide è la causa dei disordini mentali e nervosi di numerosi uomini e della morte di molte donne. Le potenze ctonie sono generalmente temute per i loro attacchi al sistema nervoso, con conseguente follia, isteria, epilessia. In senso inverso, se Pan (al quale piú tardi verrà associato Apollo) e Asclepio sono stati gli unici dèi a dedicarsi realmente all'attività medica, sembra che, almeno all'epoca omerica, tutti gli dèi avessero uguali poteri di protezione e di guarigione. Questi attributi fanno parte delle numerose funzioni per il cui tramite essi si definiscono e che corrispondono a volte a insediamenti e culti distinti: Atena, come custode della città di Atene, era Atena Poliade; come protettrice della salute era Atena Igea, e Atena Oftalmide a Sparta, dove si riteneva che essa proteggesse la vista dei cittadini [*ibid.*, p. 205].

Rammentare questo ruolo alternato, a volte eziologico a volte terapeutico, degli dèi (dèi che nella finzione poetica o nell'interpretazione religiosa talvolta causano malattie, talvolta le guariscono), significa distinguere il paganesimo dal cristianesimo (per quanto nella sua versione cattolica anche quest'ultimo abbia i suoi santi guaritori) a partire da almeno tre criteri: la coscienza persecutiva del male, il senso della forza, l'immanenza del mondo divino al mondo umano.

Il paganesimo ammette che l'uomo possa commettere degli errori, ma non ha alcuna idea del peccato; la malattia, nel peggiore dei casi, rimanda l'uomo a suoi accecamenti. Nietzsche non poteva evidentemente ignorare questo aspetto delle cose, rivelatogli dalla letteratura greca ma di cui, occorre aggiungere, l'esame di sistemi nosologici quali quelli proposti dall'Africa offre la conferma. Commentando le parole rivolte da Zeus agli Immortali all'inizio dell'*Odissea*, per deplorare la stupidità degli uomini, egli constata che «questo spettatore e giudice olimpico è lontano dal nutrire avversione per loro e dal pensarne male: "Come sono *sciocchi*!" pensa costui di fronte ai misfatti dei mortali – e "stoltezza", "dissennatezza", un po' di "confusione in testa", questo anche i Greci dell'età piú vigorosa e piú intrepida hanno *riconosciuto* in se stessi come radice di molti mali ed eventi funesti – stoltezza, *e non già* peccato!» [1887, trad. it. p. 295]. Inoltre questa follia non poteva essere imputabile se non agli dèi. Un Greco nobile non poteva addossare a una qualsiasi volontà umana un crimine o un orrore per lui incomprensibili: «"Deve pur averlo accecato un *dio*", si diceva alla fine scuotendo il capo... Questa scappatoia è *tipica* per i Greci... In tal modo allora gli dèi servivano a giustificare, entro una certa misura, l'uomo anche nel male, servivano come cause del male – in quel tempo essi non si assumevano la pena, bensí, come è *piú nobile*, la colpa...» [*ibid.*].

Si vede qui che l'immagine degli dèi è inseparabile da quella degli uomini e, piú precisamente, dall'individuo umano. Si è avuta piú volte l'occasione (in particolare nell'articolo «Persona» in questa stessa *Enciclopedia*) di sottolineare la complessità delle rappresentazioni che, per le società africane, inseriscono la personalità individuale nella rete serrata delle filiazioni (agnatica, uterina), delle alleanze e degli ambienti sociali. Il modo con cui viene considerato il problema della disgrazia e della malattia è, da questo punto di vista, assai significativo: gli dèi, indubbiamente, possono esserne la causa, ma anche l'azione dell'ambiente, sia direttamente (nel caso di un attacco in stregoneria), sia indirettamente (nel caso di infrazione della proibizione, di adulterio o di negligenza). In questo senso la concezione del male è persecutiva. Il male viene da un altro e la divinazione serve a chiarire l'identità di quest'altro. Marie-Cécile e Edmond Ortigues l'avevano sottolineato in modo decisivo fin dal 1966, dopo aver constatato l'assenza di deliri melanconici e di autoaccusa nella psichiatria africana e aver stabilito che il male è sempre attribuito, in Africa, all'aggressione da parte di una forza esterna: «Il passaggio da una cultura tradizionale a una cultura moderna implica una trasformazione della coscienza del male» [1966, p. 269]. Nell'edizione riveduta e corretta della loro opera essi precisano inoltre il legame che unisce necessariamente concezione persecutiva del male e ricorso alla divinazione: «La scelta fra diverse ipotesi possibili riguardanti l'origine intenzionale della malattia o dell'insuccesso sarà guidata da uno schema diverso da quello diagnostico fondato su classificazioni e sintomi; questo altro schema è quello della divinazione» [1973, p. 284]. Essi aggiungono che tutte le religioni sembrano avere come duplice fondamento «la genealogia e l'oracolo, il legame del sangue e il gioco aleatorio dei segni» [*ibid.*, p. 285]. Ma nelle religioni missionarie lo schema genealogico si trasforma in «filiazione divina» e in «eredità dottrinale», mentre nella tradizione africana esso deve intendersi molto letteralmente. Cosí chi scrive aveva creduto di poter definire [Augé 1971] il ruolo del profeta Atcho fra le popolazioni del Sud della Costa d'Avorio come analogo a quello del prete di Nietzsche nella *Genealogia della morale*. In un mondo segnato dalla sofferenza e dal dolore per molti, dalla disgregazione progressiva, ma accelerata dagli schemi sociali tradizionali e dai corrispondenti schemi intellettuali, Atcho tenta di cambiare «la direzione del risentimento» e di inculcare al suo gregge il senso del peccato, quel peccato che, secondo Nietzsche, è il nuovo nome dato dal prete ascetico alla «"cattiva coscienza" animale (della crudeltà volta all'indietro)» e nel quale egli vede ad un tempo «sino a oggi l'avvenimento piú grande nella storia dell'anima malata» e «lo stratagemma piú pericoloso e piú funesto dell'interpretazione religiosa» [1887, trad. it. p. 346].

È l'uomo, l'uomo individuale, che cambia con la storia e con la religione, ma questo mutamento non è mai il risultato di una scelta individuale. Indubbiamente vi sono conversioni, adesioni, rinunzie individuali, ma le condizioni del cambiamento delle anime si trovano altrove rispetto al dibattito interno allo psichismo individuale. L'individuo pagano perde, contemporaneamente alla società che lo circonda, il significato di cui essa rivestiva la sua esistenza e i suoi atti. Questa perdita di significato si riscontra assai concretamente nel disordine istituzionale e psicologico che imperversa nelle concentrazioni urbane, se non altro

sotto la forma dei nuovi culti sincretisti, delle vampate di stregoneria (la stregoneria irregolare), ecc. Ora, anteriormente alla colonizzazione – che fu essa stessa una decisiva prova di forza – la presa di coscienza dei rapporti di significato e dei rapporti di forza era simultanea. La salute o la malattia, la fortuna o la disgrazia, la riuscita o l'insuccesso di un individuo gli davano la misura del suo rapporto (di forza e di significato) con l'ambiente umano e divino. L'America offre, a questo proposito, esempi altrettanto eloquenti di quelli dell'Africa (dove tutti gli attenti osservatori, e soprattutto il padre Tempels nell'Africa bantu, hanno potuto constatare l'importanza delle teorie della forza): Harner [1962], ad esempio, a proposito delle anime jivaro, ha ricordato le ricerche e le osservazioni che un guerriero desideroso di acquistare un'anima *arutan* (e diventare cosí lui stesso meno vulnerabile) deve fare prima di compiere l'omicidio necessario a questa acquisizione: l'indebolimento, la malattia, una parola meno forte e sicura, costituiscono un segno che la sua futura vittima ha essa stessa perduto l'anima e può morire. I segni contrari forniscono la prova di una forza accresciuta e il guerriero che ha parecchi morti al suo attivo viene raramente attaccato, in quanto si ritiene che egli abbia accumulato le anime e si sia cosí posto al riparo dagli attacchi altrui. Forza e immanenza definiscono quindi la religione pagana. Il rapporto con gli dèi e con gli altri (i quali, divenuti antenati, talvolta assumono un carattere divino) si lascia cogliere nei rischi del corpo individuale, nelle ricorrenze piú significative della vita collettiva (le stagioni, l'avvento delle nuove generazioni) o durante le calamità piú spettacolari (l'epidemia, la guerra). I termini utilizzati da Granet per descrivere la religione cinese (assenza di trascendenza, immanenza occasionale del sacro) si applicano anche alle religioni africane, pur con reali differenze di interpretazione. Le religioni africane in un certo senso sono piú rozze della religione cinese: non lasciano posto alla meditazione solitaria; il compimento del rituale sbocca sulla festa, ma la festa è essa stessa codificata; le sole improvvisazioni individuali (molto limitate, come dimostrano gli studi sulla possessione di Leiris [1958] o di Rouget [1980]) sono quelle del dio che «possiede» per qualche tempo un individuo, il quale, passata la festa, ritorna nei ranghi. Viene da pensare ancora agli eroi omerici, visitati periodicamente da un dio che si associa al loro dolore o al loro progetto, come Atena, la dea dagli occhi glauchi, che, sotto le fattezze di un viaggiatore di passaggio, viene a ricordare a Telemaco, all'inizio dell'*Odissea*, i suoi doveri di figlio e di vendicatore: «Detto cosí, se n'andò Pallade Atena, | come un uccello volò via sparendo: ma in cuore | gli ispirò forza e ardire, gli infuse un ricordo del padre | piú intenso di prima; e lui, tra sé riflettendo, | restò attonito in cuore, capí ch'era un dio» [I, vv. 319-23].

La morte volontaria di questo o quel responsabile dell'ordine politico o meteorologico è meno individuale che istituita: a chi scrive è parso (cfr. l'articolo «Divino» in questa stessa *Enciclopedia*) che il suo significato profondo consistesse nello strappare l'idea del potere alla dimensione individuale. La simbolica del «potere» non si distingue da quella della «religione», poiché essa deve presentare il potere come una necessità di natura (la stessa necessità naturale che impone gli dèi) non riducibile alle contingenze della vita individuale e alle differenze della vita sociale. La morte volontaria del «Maestro dell'Arpione» presso i Dinka

non ha quindi niente a che vedere, contrariamente a quanto suggerisce la Douglas, con l'esuberanza di un san Francesco d'Assisi che si rotola nudo nella polvere e che fa buona accoglienza a «sorella Morte». Non è vero che «il suo atto sfiora il medesimo mistero» [1966, trad. it. p. 267]. Tuttavia il procedimento del Maestro dell'Arpione non è con questo piú simile all'ascesi individuale del saggio confuciano. Esso è visibilmente piú sociale: iscrizione in un insieme in cui si incrociano, si completano e infine si sovrappongono l'ordine sociale e l'ordine della natura. In ogni caso non c'è alcun posto, nelle logiche pagane, per una distinzione fra il visibile e l'invisibile: al contrario, tutto è qui visibile, al punto che l'avvenimento chiave del monoteismo, la morte, lungi dal creare la strana unità di destino che nelle religioni di redenzione collega ogni figura individuale a quella del Dio unico, non pone problemi se non ai viventi preoccupati di cancellare il disordine sociale di cui essa è il segno.

Le teorie che fanno della «scelta» religiosa una scelta iniziale della società contro lo Stato sembrano quindi mal fondate per almeno due ordini di ragioni: in primo luogo la religione non è il frutto di una scelta; la duplice constatazione della sua universalità e della sua diversità spinge piuttosto a considerarla, seguendo Durkheim e coloro che, su questo punto, ne hanno tratto ispirazione, come un dato fondamentale di ogni esistenza sociale. Senza dubbio, sotto questo aspetto, è assai difficile distinguerla dall'ideologia «in generale», a condizione di precisare che questa ideologia non è una «sovrastruttura», un'aggiunta piú o meno necessaria a ciò che sarebbe puramente sociale, ma un dato immediato e funzionale dell'istituzione del sociale, vale a dire anche dell'individuo che vive in società (espressione di cui conviene sottolineare il carattere pleonastico). In secondo luogo la religione «primitiva», i politeismi in generale e tutti i fenomeni di cui si dice correntemente che sono di competenza della magia non lasciano posto ad alcuna trascendenza: in realtà non si vede quale migliore esempio di immanenza degli dèi al mondo potrebbe esservi di quello delle società per le quali è possibile (e necessario) decifrare sul corpo del neonato la sua origine, la sua personalità e il suo destino, sui successivi incidenti del corpo il segno di una chiamata divina, di un errore sociale o di un attacco di stregoneria, nei rovesci meteorologici un invito degli dèi a mettere in opera l'apparato dei sacrifici e dei riti. Società, inoltre, per le quali gli eroi delle origini si distinguono cosí poco dagli uomini di oggi, malgrado il loro prestigio e il profilo eccezionale disegnato dalla leggenda, che il gioco delle reincarnazioni parziali collega talvolta assai esplicitamente questi a quelli, e il sistema di interpretazione del presente quotidiano obbliga a presupporre in una parte almeno degli uomini di oggi qualità che testimoniano un'intimità profonda con le forze cosmiche o divine operanti nella vita sociale (dono dell'ubiquità, attitudine alla metamorfosi, potere psichico di azione materiale a distanza, attitudine ad accogliere in sé la presenza di un dio, o, come presso i Jivaro, un'anima effimera la cui ultima metamorfosi sarà la leggera bruma che sale al cielo dopo la pioggia). Mondo della chiamata o delle chiamate permanenti, mondo del significato quotidiano, singolare e generale, mondo ricolmo di significato e brulicante di dèi o di spiriti (come lo coglieva Chateaubriand), il mondo pagano non poggia su alcun principio di esteriorità per legittimare il suo ordine

e la sua storia. L'Africa fornisce da questo punto di vista una prova in qualche modo sperimentale: non vi si distinguono differenze religiose significative tra le società di lignaggio senza istituzioni politiche differenziate, le circoscrizioni e i regni. L'antropologo Tardits [1980] ha criticato l'uso abusivo che soprattutto la storia e l'antropologia africaniste hanno fatto della nozione di «re divino», presa da Frazer, applicandola a personaggi del tutto diversi, come i «provocatori di pioggia» dei pastori sudanesi o i re di Benin; egli insiste in particolare sul fatto che i quattro criteri utilizzati da Seligman [1933] per definire il modello frazeriano (il re divino detiene un potere sulla natura; è il centro dinamico dell'universo; la sua esistenza è assai minuziosamente ordinata; è messo a morte o si suicida all'avvicinarsi della vecchiaia) non si applicano tutti ai personaggi cosí abusivamente classificati dagli antropologi. Senza entrare nel dettaglio della discussione cosí avviata, si terrà presente che il potere sulla natura, la sottomissione a specifici divieti e la morte volontaria (quand'anche essa non fosse che simbolica), in Africa non sono limitati all'istituzione regale. Il fatto che talvolta vi siano presenti insieme è abbastanza significativo: nessuno di essi infatti è sufficiente o è destinato a escludere l'apparizione di un potere centrale unico ed esteso.

Ciò non implica che il politeismo sia la forma religiosa piú adatta al funzionamento della struttura statale. Indubbiamente sarebbe anche possibile sottolineare la convergenza fra monoteismo e potere centralizzato e rammentare lo straordinario destino del cristianesimo e, in minor misura, dell'islam a questo riguardo. Il paradosso ebraico e il suo notevole potere di provocazione storica sta forse nel non aver trovato, dalla diaspora sino a una data recente, la sua espressione politica o la sua terra di missione, sostanzialmente per ragioni storiche. L'antisemitismo esprime a suo modo questo scandalo denunziando il «potere occulto» degli ebrei che sembrano rimanere tra di loro, che dovrebbero restare tra di loro, nei loro ghetti, ma che in realtà si trovano ovunque e «ci governano». Rimane il fatto che l'opposizione piú pertinente che possa essere stabilita nell'ambito religioso collocherebbe da una parte le religioni del Dio unico e personale, dall'altra le religioni dell'immanenza, da una parte le religioni missionarie, dall'altra i politeismi. La storia del mondo, che lo si voglia o no, è in buona parte quella del loro incontro. Se i politeismi pagani hanno sempre perduto (che fossero associati agli apparati statali come nell'impero romano, o alle sole forme tribali come nella maggior parte dell'Africa), ciò si deve, tra le altre ragioni, alla loro eccezionale virtú di tolleranza. Niente è piú estraneo al paganesimo dell'idea di missione; presso i pagani sono i vincitori ad acquisire i loro dèi dai vinti: ciò è vero per i Romani in Oriente, è vero in Africa, in cui i culti fondamentali (della terra, dell'acqua) sono spesso monopolio degli «autoctoni» vinti e conquistati. Si ironizza facilmente oggi sull'aspetto barocco della pratica e della dottrina religiosa nelle regioni in cui il monoteismo è stato importato. L'islam nero, i sincretismi cristiani non hanno la dignità, né il carattere dotto dei loro modelli. Vi sarebbe molto da dire su questo argomento e vi si ritornerà: perché le troppo rapide e troppo pie considerazioni sulla pari dignità delle religioni, oltre a derivare spesso dall'ipocrisia e, intellettualmente, dall'approssimazione (cos'è la «dignità» di una religione?), mascherano troppo spesso gli effetti della dominazione e dell'alienazione che caratterizzano i rapporti fra potenze politiche disuguali. Si ricorderà per ora soltanto che le mescolanze, le «sopravvivenze», i vari prestiti che costituiscono, agli occhi degli osservatori europei (credenti o meno), il fascino un po' folcloristico delle versioni locali del monoteismo, testimoniano quanto meno la persistenza di un rifiuto e di uno stupore essenziali al genio del paganesimo: come ammettere che un dio possa cacciarne un altro o, piú esattamente, *negarlo*, quando i missionari di tutte le religioni che si dedicano alla propagazione della fede si accaniscono a decretare che parecchi dèi devono necessariamente nasconderne un Altro?

Cosí bisognerebbe opporre il paganesimo al cristianesimo come la tolleranza all'intolleranza. Di una tale affermazione senza dubbio saranno assai indignati coloro che vedono nel cristianesimo anzitutto una religione dell'amore (di Dio verso gli uomini e verso ogni uomo, degli uomini e di ogni uomo verso Dio, degli uomini tra di loro e in Dio). Altri si augureranno di essere stati al riparo da questo amore, ammettendo che la credenza negli dèi pagani non è dello stesso ordine della credenza nel Dio unico: è meno esclusiva (non pretende infatti nessuna esclusività) e, malgrado le apparenze della *transe* e della danza, meno letterale, meno ossessionata dai problemi della salvezza e dell'aldilà e piú interessata alla risoluzione delle difficoltà immediate dei viventi. Curiosamente uno scrittore come Girard [1978], appartenente a una corrente facilmente individuabile in Francia, impegnata nella riabilitazione intellettuale della religione e della Bibbia, fonda l'originalità del Nuovo Testamento su quella sorta di «ateismo pratico» in cui esso si risolverebbe per effetto di un mutamento nella coscienza del male analogo a quello qui preso in considerazione a proposito dei rapporti fra paganesimo e cristianesimo: mentre Yahwēh si interessava abbastanza agli uomini per irritarsi dei loro errori, il Dio di cui il *Vangelo secondo Matteo* offre l'immagine sembrerebbe, secondo Girard, «perfettamente impavido». In effetti Cristo dichiara in *Matteo*: «Ma io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli, perché egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» [5, 44-45]. Citando questo testo, Girard vi coglie la traccia di un mutamento radicale rispetto alla religione biblica e, piú ampiamente, alle religioni «primitive»: «Accanto a questo testo bisognerebbe mettere quelli che negano ogni responsabilità divina nelle infermità, nelle malattie, nelle varie catastrofi in cui periscono vittime innocenti e soprattutto, beninteso, nei conflitti. Nessun dio è colpevole di tutto ciò; una pratica immemorabile e inconsapevole viene qui esplicitamente ripudiata, quella che consiste nel fissare sulla divinità la responsabilità di tutti i mali che possono accadere agli uomini. I Vangeli tolgono alla divinità la piú essenziale delle sue funzioni nelle religioni primitive, vale a dire la sua attitudine a polarizzare tutto ciò che gli uomini non arrivano a dominare nei loro rapporti con il mondo e soprattutto nei loro rapporti interindividuali» [1978, p. 206]. Questo testo richiede esso stesso parecchie osservazioni: anzitutto esso dà della concezione persecutiva del male nelle «religioni primitive» un'idea approssimativa; tale concezione non è esclusiva di un sicuro senso della fatalità (nei miti yoruba come nel mito di Er le scelte effettuate dall'uomo prima della sua rina-

scita sono parzialmente responsabili del suo destino, del suo carattere e dei suoi atti) e della responsabilità individuale (la rottura di una proibizione è un errore la cui sanzione può essere immanente e immediata, non necessariamente divina, ed essa stessa non è sempre considerata come il frutto di una volontà o di una fatalità esterne all'individuo: si pensi alle parole di Zeus all'inizio dell'*Odissea*). Inoltre la concezione persecutiva pone spesso in causa altri uomini e traccia piú un'immagine dei rapporti di forza e di significato esistenti tra gli uomini di quanto non definisca le relazioni tra gli uomini e gli dèi. In secondo luogo il testo di Girard tende a suggerire (e tale suggerimento diviene del tutto esplicito nel seguito del libro) che i Vangeli raccomandano soprattutto di mantenere rapporti armoniosi fra gli uomini e un comportamento pacifico con il prossimo. Ma ciò significa segnare il limite dell'«a-teismo pratico» che essi instaurano: se gli uomini sono sgravati dal compito di giudicare gli altri, dagli impegni di giustizia e di vendetta, è perché ciascuno di loro ha direttamente a che fare con Dio. Qui sta indubbiamente l'autentica originalità del monoteismo cristiano – il rapporto personale con Dio – e non in un «a-teismo pratico» che appare piuttosto come la verità di tutte le religioni – in quanto queste si riducono alle loro pratiche rituali – e, in modo piú specifico, come la virtualità dei politeismi che fanno anzitutto degli dèi il principio esplicativo dell'avvenimento, principio certamente piú «impavido» della figura del Cristo che invita l'uomo ad amare i suoi nemici.

L'analisi di Girard prosegue quelle che egli stesso aveva proposto in *La violence et le sacré* [1972] e, si potrebbe dire, ne esplicita l'ispirazione. Il tema fondamentale di quest'opera è infatti quello dell'unità di tutti i riti: scopo di questi sarebbe sempre mantenere le cose come stanno; il mezzo e il modello di questa stabilizzazione culturale sarebbe l'unanimità violenta contro la vittima espiatoria. La radice e il significato di tutti questi riti sarebbe il sacrificio. Nel suo ultimo libro l'autore riprende questo tema e definisce la religione come un immenso sforzo per mantenere la pace: «Il sacro è la violenza, ma se il religioso adora la violenza, è sempre in quanto essa passa per poi portare la pace; il religioso è orientato totalmente verso la pace, ma i mezzi di questa pace non sono mai privi di violenza sacrificale» [1978, p. 41]. L'Antico Testamento può essere pienamente identificato con questa concezione della religione. Vi si colgono, avverte Girard, i tre grandi momenti dell'elaborazione rituale: la dissoluzione della comunità, l'eliminazione, mediante il conflitto, delle differenze e delle gerarchie che la compongono; l'unanimità della violenza collettiva contro la vittima espiatoria; l'elaborazione dei divieti che bloccano le forze mimetiche tendenti alla eliminazione delle differenze, nonché dei riti che li canalizzano riproducendo la crisi sacrificale da cui la comunità risorge rinsaldata. I Vangeli, al contrario, si presterebbero a una lettura «non sacrificale». Gesú sarebbe lo scandaloso rivelatore dell'assassinio fondatore, fondamento che «tutte le culture e tutte le religioni dissimulano allo stesso modo con cui la tomba viene edificata intorno al morto che essa nasconde» [*ibid.*, pp. 186-87]. È nel *Vangelo secondo Luca* che tale rivelazione viene esplicitata: «Guai a voi, che edificate le tombe dei profeti, mentre i vostri padri li uccisero. Voi dunque siete testimoni e approvate le opere dei vostri padri perché, mentre essi li uccisero, voi ne edificate le tombe» [11, 47-48].

Gesú sarebbe quindi il primo a non dissimulare la violenza fondatrice del sociale e del religioso, a denunziare la vanità dei «sacrifici sanguinanti» e delle «assurde favole». Cosí Girard oppone all'insieme delle altre religioni – che vengono dall'uomo e si riconducono tutte a «una negazione piú o meno violenta della sua violenza» [1978, p. 189] – il cristianesimo, che viene da Dio e, denunziando la violenza fondatrice per bocca di Gesú, «infrange il divieto supremo di ogni ordine umano» [*ibid.*, p. 181].

A un cosí alto livello di generalizzazione, tutte le speculazioni sono possibili. Girard è, dopotutto, libero di dimostrare l'esistenza del Dio cristiano svelando il carattere unico e scandaloso del messaggio dei Vangeli nei confronti di tutte le altre pratiche religiose. Tutt'al piú ci si potrebbe preoccupare per la povertà della sua documentazione, se paragonata al suo ambizioso progetto. Ma non è ciò che interessa. Piú in profondità, il tentativo di Girard, indipendentemente dalle convinzioni personali del suo autore, si collega allo sforzo di un certo numero di intellettuali per riflettere sul problema del valore nel mondo moderno. Qui il problema dell'esistenza di Dio non è essenziale; esso ha piuttosto lo scopo di definire le condizioni etiche minime necessarie alla difesa dell'idea e della realtà dell'individuo e, piú specificamente, con Bernard-Henri Lévy, di ciò che, dopo la rivoluzione francese, si è convenuto di chiamare i diritti dell'uomo. I diritti dell'uomo, infatti, sono i diritti dell'individuo e della coscienza individuale, di ogni individuo e di ogni coscienza; il primo di questi diritti, l'effettiva libertà di pensiero, è essenziale agli occhi di coloro che, rifiutando l'alternativa libertà formali / libertà reali, definiscono anzitutto la libertà come rifiuto del «sacro», in particolare quando esso assume la forma dei totalitarismi moderni. Ma né questa libertà, né questi diritti sono scontati. Al fondo del dibattito sulla religione, ciò che si scopre è quindi il volto della realtà individuale. La nuova destra francese denunzia logicamente nel Nuovo Testamento l'utopia ugualitaria. Lévy [1979], al contrario, interpreta l'insieme biblico come una resistenza monoteista al sacro; il minimo di religione possibile, egli pensa, è nel monoteismo. Girard gli si affiancherebbe, su questo punto, con il tema dell'«a-teismo pratico» dei Vangeli, pur distinguendo nettamente l'ispirazione dell'Antico da quella del Nuovo Testamento. Entrambi, infine, sarebbero concordi nel denunziare il neopaganesimo di destra.

Rimane, beninteso, il problema della verità storica e sociologica, nonché quello dei modi privilegiati di ragionamento. Nel caso del paganesimo, gli autori citati non si interessano che ad alcune utilizzazioni che ne sono state fatte in modo talvolta tragicamente folcloristico; nel caso del cristianesimo essi prescindono da tutte le violenze o le oppressioni esercitate in suo nome per privilegiare il principio che credono cosí di potervi cogliere, chi nella Bibbia, chi solo nei Vangeli. Questo aspetto è assai giustamente denunziato da Oudin [1980]. Si è qui tentato di suggerire che, contrariamente a quanto afferma Lévy, è il politeismo che tende teoricamente e praticamente verso l'ateismo, e non il monoteismo (i missionari non si erano sbagliati su questo punto). Si potrebbe aggiungere che, se le società politeiste sono società dure, che si pongono molto concretamente il problema della violenza, la loro religione si identifica con tutti i rapporti di forza

che creano il sociale ma non può, a nessun titolo, passare come loro «causa»; essa può, in quanto istituzione, apparire come l'espressione o lo strumento della violenza, ma piú ancora come il mezzo per canalizzarla (il che è ammesso da Girard). Inoltre essa non esprime un desiderio di vendetta abbastanza tenace da condannare una parte dell'umanità alla dannazione eterna. Non è impossibile, invece, trovare nella tradizione cristiana, biblica e postbiblica, delle indicazioni che, lungi dal cogliere nei tratti dell'altro il volto amato del prossimo, vi colgono il luogo e l'oggetto della vendetta divina: «A me la vendetta», dice il Signore [*Deuteronomio*, 32, 35], come ricorda Freud in *Azioni ossessive e pratiche religiose*, citando come un tratto evolutivo delle antiche religioni il fatto che parecchi misfatti cui l'uomo aveva rinunziato fossero stati «ceduti» a Dio e permessi in suo nome, «cosí che il trasferimento alla divinità era la via attraverso la quale l'uomo si liberava dal dominio di pulsioni malvagie, socialmente dannose» [1907, trad. it. p. 349]. E Nietzsche, piú preciso, vede anzitutto nelle tre virtú cardinali del cattolicesimo (fede, speranza, carità) l'espressione di un desiderio di rivincita («Questi deboli – infatti, a un certo momento, anch'*essi* vogliono essere i forti, non v'è dubbio, a un certo momento deve venire anche il *loro* "regno"» [1887, trad. it. p. 249]). Esempio tipico dell'uomo del risentimento gli sembra un san Tommaso d'Aquino che, «con la mitezza di un agnello» [*ibid.*], faceva della gratificante vista dei tormenti degli empi un sicuro elemento della beatitudine dei santi. Bisognerà forse concludere che, malgrado l'invenzione del peccato, il risentimento rimane la verità del giudeo-cristianesimo?

L'apparente anacronismo degli attuali dibattiti sui meriti comparati del monoteismo e del politeismo non deve illudere: ciò che è in questione è sempre un'idea dell'uomo e, piú ancora, dell'uomo concreto che non si sveglia al significato se non in società, già socializzato, già prodotto da un sistema che gli serve a pensare e a tal punto gli fa da pensiero da non apparirgli mai come un possibile oggetto di pensiero. Benché in quest'ultimo caso, del resto eccezionale, i mezzi intellettuali del pensiero non siano realmente liberi, liberati dalle costrizioni del sistema che comandano ancora l'oggetto delle domande e il modo di porle («Penso che passerebbe molto tempo prima che un bambino non influenzato cominciasse a crearsi pensieri su Dio e sulle cose al di là di questo mondo», osserva Freud [1927, trad. it. p. 476]), il dibattito aperto da alcuni pensatori sull'idea di religione rimane la sola manifestazione concreta del rapporto dell'uomo con Dio, l'unica interrogazione esplicitamente formulata da singoli individui sul significato della loro esistenza. Ricordarla vuol dire in qualche modo completare la rassegna dei tipi di individualità che producono i diversi tipi di religione con quella degli atteggiamenti realmente individuali nei confronti del fenomeno religioso. Significa situarsi al punto limite in cui degli uomini possono credersi al riparo da ciò che Freud chiama un'«illusione», al punto limite in cui il pensiero può credersi protetto dalle costrizioni che su di essa esercita il suo oggetto – prospettiva essa stessa indubbiamente un po' illusoria, ma che rimane la sola da cui si possa intravedere qualcuno dei problemi che pone alle coscienze individuali, al primo posto dei quali bisogna porre quello della loro propria definizione, l'esistenza della religione.

2.3. Individui di fronte alla religione.

Se si ricordano qui tre atteggiamenti individuali di fronte alla religione, è perché essi sembrano da piú punti di vista tipici di una crisi della coscienza moderna le cui prime manifestazioni coincidono con il tentativo religioso della rivoluzione francese. Di questa crisi si potrebbe tuttavia dire che essa si colloca sempre a livello del governo degli uomini e che si esprime nella seguente contraddizione: gli uomini non possono essere governati che in nome di un principio trascendente; questo principio non esiste. O ancora: tutto il significato della vita umana sta nella società; la società non ha significato. Si potrebbe dire ugualmente che essa traccia un cerchio il cui vizio è positivista e sociologista: gli uomini hanno bisogno di Dio; essi lo hanno creato, ma oggi lo sanno. Della contraddizione e del cerchio cosí formulati soltanto degli individui possono prendere sistematicamente coscienza. Alle rivoluzioni – a coloro che le vivono e a coloro che le fanno – basta l'esistenza di menzogne precedenti per sentirsi concretamente legittimate, per essere «portatrici di significato». È noto poi che è sempre «il giorno dopo» a suscitare i problemi, non per effetto di qualche inevitabile tradimento del potere, ma perché col tempo si esaurisce la pienezza di significato che, con le sue insufficienze, i suoi camuffamenti e i suoi sistemi di sfruttamento ben presto scoperti, l'ordine precedente esigeva. Il senso della storia costituisce, da questo punto di vista, un sostituto necessario del senso della società o, per meglio dire, di Dio. La rivoluzione francese, che pensava se stessa come un risultato definitivo, provava il bisogno di crearsi degli dèi. Il marxismo non ha senso se non in quanto crea un avvenire: la definizione di proletariato come classe universale, chiamata quindi a togliere la contraddizione storica, sempre rinnovata, fra essere individuale e essere sociale da una parte, dominanti e dominati dall'altra, gli è evidentemente essenziale, e non è concepibile senza una forma di apoteosi dell'individuo libero (liberato dalle costrizioni dell'altro, dove l'altro viene definito non come suo prossimo, ma come suo simile). Il «genere umano» cantato dall'*Internazionale* funziona come principio di significato, ed è precisamente perché la riconciliazione della figura individuale con il genere umano è presentata come storicamente necessaria che l'azione è giustificata. Si possono certamente comprendere gli eroi di Malraux il quale, nella *Condition humaine* (1933), si chiede perché bisogna sacrificarsi a una rivoluzione il cui successo è in ogni modo presentato come ineluttabile, come necessità storica. Tuttavia sotto questo interrogativo si può cogliere una certa inquietudine: è poi cosí evidente che il successo della rivoluzione «faccia» il senso della storia? E in caso contrario, perché considerare nulla ciò che è tutto, vale a dire la vita individuale? Senza dubbio si può concludere che l'antiumanesimo teorico di Althusser ha, se mai, solo un valore metodologico, ma anche che l'abbandono della nozione di «dittatura del proletariato» traduce abbastanza bene lo smarrimento intellettuale di un partito per il quale la collaborazione fra chi crede nel cielo e chi non ci crede – per parafrasare Aragon – non pone piú alcun problema di principio. La forza del primo, tuttavia, cui il secondo non può già piú aspirare, sta nel credere di sapere dove

va. Bisogna aggiungere che l'originalità del secondo in confronto al primo non ha nulla di evidente (soprattutto in un'epoca in cui per parecchi cristiani la fede si misura con le opere e, per esempio, con la militanza): la «fede» rivoluzionaria, non piú del dubbio politico, non ha nulla di metaforico.

Ma, ancora una volta, le crisi si risolvono in atteggiamenti individuali. Non che la massa dei praticanti sia necessariamente meno sensibile degli intellettuali o delle menti politiche alle contraddizioni della storia o alle crudeltà della vita. Semplicemente (e per sua fortuna) ogni uomo è abbastanza occupato a «vivere la propria vita», a regolare le difficoltà immediate dell'esistenza e a canalizzare le proprie angosce, quando per caso un difetto dell'ordinamento quotidiano le lascia per un momento erompere, per non pensare ogni giorno alla salvezza della sua anima o al significato della storia. Perciò, in realtà, sono i professionisti della riflessione intellettuale che pongono sistematicamente a fuoco gli interrogativi che gli uomini in generale (e gli intellettuali stessi, quando non si dedicano alla loro attività specifica) sfiorano ogni tanto per piacere, per stanchezza o per caso.

Nietzsche, Freud e Bataille hanno alcuni tratti in comune. Tutti e tre respingono le religioni istituite: Nietzsche rifiuta contemporaneamente l'idea di religione e l'idea di verità; Freud ritiene che la scienza, contrariamente alla religione, non è un'illusione; Bataille (per il quale «la vita umana è una | esperienza da condurre il | piú lontano possibile...» [1973, trad. it. p. 114]) persegue un'esperienza interiore di cui le religioni esistenti non possono essere che le basi o i punti di riferimento. Non è evidentemente questa la sede per riassumere o analizzare le loro opere: si vuole solo sottolineare ciò che esse hanno di corrosivo, di fondamentalmente sovversivo nei confronti delle evidenze abituali (dell'Io, della società, dell'ordine del mondo) che la storia si incarica essa stessa di rimettere in causa nei periodi di crisi: crisi della fede e del significato, legate sovente alle difficoltà politiche ed economiche, o effervescenze religiose che non ne sono altro, malgrado le apparenze, che un'espressione. I loro procedimenti sono, sotto un primo aspetto, individuali: propongono delle teorie della religione che, ripercorrendo l'evoluzione supposta del fenomeno, lo collocano, naturalmente con inflessioni diverse, in relazione al concetto di individualità in quanto esso si applica agli dèi, a Dio e all'uomo. Vi si ritrovano, considerati sotto questo particolare punto di vista, gli elementi di analisi propri dell'etnologia e della storia delle religioni (cfr. il dibattito sui rapporti fra le nozioni di *mana* e di *numen* nell'articolo «Divino» in questa stessa *Enciclopedia*). I loro procedimenti sono individuali anche sotto un secondo aspetto: sono opera di uomini che rivendicano la loro interpretazione della religione e della verità, accettandone le conseguenze, ivi compresa quella che rende possibile e talora fatale il loro impegno: la solitudine. Nietzsche, sul primo punto, è il piú tagliente e il piú originale. L'Europa gli sembra aver seguito, nell'ambito religioso, un percorso regressivo. Il passaggio dall'ideale greco a quello giudaico-cristiano traduce ciò che, nel suo linguaggio, è malattia; la malattia, il risentimento e il mutamento di direzione impresso al risentimento dal prete ascetico, l'apparizione del peccato: questa è la via regressiva alla quale si può opporre quella seguita dall'umanità in altre civiltà. Nell'India dei brahmani, 4000 anni fa, osserva Nietzsche, «si pensava di piú e si soleva tramandare il piacere del pensiero piú di quanto non accada oggi in mezzo a noi» [1881, trad. it. p. 69]. I brahmani pensavano (pensavano esplicitamente) che i sacerdoti fossero piú potenti degli dèi e che la loro potenza riguardasse i costumi e il compimento dei riti. Da allora la via regale verso l'individualità era aperta: «Un passo avanti: e gli dèi furono gettati da parte, – è questo che anche l'Europa dovrà pur fare una buona volta! Un altro passo avanti: e anche i preti e i mediatori non furono piú necessari, e comparve Buddha a insegnare la *religione dell'autoredenzione* – quanto è ancor lontana l'Europa da questo grado di civiltà!» [*ibid.*]. Ma nell'Europa della fine del XIX secolo, malgrado l'incremento progressivo e ineluttabile della miscredenza (se c'è un punto in cui il pensiero di Nietzsche e quello di Freud concordano senza ombra di dubbio, è proprio quello della morte di Dio), l'ateismo dichiarato condanna ancora alla solitudine: manca ai dieci o venti milioni di uomini che, in Europa, non credono piú in Dio, la capacità di «farsi segno» per porre un termine definitivo alla potenza dei preti e dei redentori.

Per Freud, come per Nietzsche, la storia della religione è identica a quella del malessere o della disgrazia: «Come per l'umanità nel suo insieme, anche per l'individuo singolo la vita è dura da sopportare» [Freud 1927, trad. it. p. 446]. Lo è, si potrebbe dire, per un duplice motivo: la civiltà impone all'uomo privazioni e sofferenze, ma costituisce l'unico ricorso contro i mali che gli infligge «la natura non domata», quella che egli chiama «il destino». La prima tappa della lotta intrapresa dalla civiltà contro la violenza della natura è quella dell'umanizzazione della natura stessa; la riduzione di tutti gli avvenimenti all'azione di volontà sovrapotenti permette di elaborare psichicamente la paura, di contrattare con gli dèi ricorrendo agli stessi mezzi cui ricorrono fra loro gli uomini in società. Il totemismo (cui si collega l'interdizione dell'omicidio e dell'incesto), con la figura del dio animale, corrisponde a questo punto di vista, sia pure a un grado intermedio. La «sostituzione della scienza naturale mediante la psicologia» [*ibid.*, p. 447] e l'apparizione di divinità individualizzate permettevano di dominare ancor meglio la situazione grazie al riferimento a un prototipo infantile. Il padre è ad un tempo oggetto di paura e protezione assicurata contro gli altri pericoli. L'uomo ha dato alle forze naturali i caratteri del padre: ne ha fatto degli dèi. Piú tardi la regolarità dei fenomeni naturali ha fatto perdere alle forze che li comandavano il loro carattere umano. Insensibilmente la parte riservata agli dèi è mutata. Delle tre funzioni che sono originariamente di loro competenza – esorcizzare le forze della natura, attenuare la crudeltà del destino e della morte, compensare l'uomo per le costrizioni imposte dalla vita in comune – la prima si rivela rapidamente la meno utile: una volta creata, la natura può obbedire alle proprie necessità interne; la seconda è la meno evidente: «Per quanto concerne i destini assegnati agli uomini, questi continuano a sospettare, con un senso di disagio, che sia impossibile rimediare alla perplessità e all'abbandono in cui versa la loro schiatta... il piú geniale popolo dell'antichità ebbe l'intuizione che la Moira sovrastasse gli dèi e che gli dèi stessi avessero i loro destini» [*ibid.*, p. 448]; è quindi la terza funzione ad assumere importanza con la civiltà. La materia prima della religione è sempre costituita dal «materiale dei ricordi dell'impotenza sia del-

l'infanzia propria che di quella del genere umano» [*ibid.*], ma il mantenimento delle prescrizioni della civiltà diventa il suo compito essenziale, al punto che viene loro attribuita un'origine divina. Un'intelligenza superiore comanda all'universo e ai destini della società e dell'individuo. L'identificazione del bene col vero implica che le crudeltà della vita saranno riscattate con la perfezione della vita dopo la morte. Nella civiltà occidentale tutte le divinità dei tempi primitivi si condensano nella figura dell'Essere divino unico. L'idea del Dio unico pone in luce «il nucleo paterno che da sempre era rimasto nascosto dietro ogni figura divina» [*ibid.*, p. 449]; sotto questo aspetto essa esprime un ritorno all'intuizione iniziale del dio come padre. Nello stesso tempo essa instaura un legame personale tra ogni individuo e il suo Dio, che è anche Dio di tutti: «Poiché Dio era uno solo, le relazioni con Lui potevano riacquistare l'intimità e l'intensità del rapporto fra il bambino e il padre» [*ibid.*].

Anche Bataille parte da un'analisi, fine e intuitiva, di ciò che ha potuto essere la genealogia della religione. Ma egli si coinvolge abbastanza personalmente in questa analisi per valorizzarne le diverse tappe in modo perfettamente opposto ai giudizi di valore che sottintendono abitualmente lo schema evoluzionistico della religione. Bergson riassumeva bene quest'ultimo nel secondo capitolo di *Les deux sources de la morale et de la religion* facendolo partire dalle cose e dalle «intenzioni» inerenti alle cose. Le «vaghe entità» che popolano, per esempio, sorgenti e fontane sono le prime forme di spiriti collegate con i luoghi in cui esse si manifestano. La divinità sarà, all'inizio, diversa da questi spiriti: essa saprà distribuirsi senza dividersi, avrà un nome, una personalità, mentre «i mille spiriti del bosco o delle sorgenti sono degli esemplari dello stesso modello» [1932, trad. it. p. 153]. Con l'elaborazione di dèi ben individualizzati, gli spiriti acquisiscono essi stessi una personalità: saranno delle divinità inferiori. Globalmente, la marcia verso gli dèi è quella della civiltà: «Se la rappresentazione religiosa veramente originale è quella di una "presenza efficace", di un atto piuttosto che di un essere o di una cosa, la credenza negli spiriti va collocata vicino alle origini; gli dèi non appaiono che piú tardi, quando la sostanzialità pura e semplice, posseduta dagli spiriti, si sia elevata, in qualcuno di loro, fino alla personalità. Questi dèi si aggiungono agli spiriti, ma non li sostituiscono. Il culto degli spiriti resta... il fondo della religione popolare. La parte illuminata della nazione preferirà lo stesso gli dèi, e si può dire che il cammino verso il politeismo sia un progresso verso la civiltà» [*ibid.*, p. 160]. Bergson collega peraltro a questo tipo di evoluzione la crescente complessità di un certo numero di divinità che o attirano a sé altri dèi – come il dio solare d'Egitto Rēʿ che si amalgama con il dio tebano Amen per formare Amen-Rēʿ – oppure accumulano funzioni e attributi, come Zeus, al cui nome si dovettero giustapporre vari appellativi per distinguere fra le sue molteplici funzioni: Xenio, quando sovrintende ai doveri dell'ospitalità, Orceo quando presiede ai giuramenti, Icherio quando protegge i supplicanti, ecc. Si è visto sopra che questo tipo di amalgama e di cumulo delle funzioni poteva, al contrario, passare come un'indicazione del carattere assai relativo della «personalizzazione» degli dèi, ma questa osservazione non infirma per se stessa la verosimiglianza dello schema proposto da Bergson.

Bataille probabilmente non avrebbe rifiutato questo schema, lasciati da parte i giudizi di valore, tuttavia egli lo assume in termini diversi. Ciò che per lui è primario, è il mondo del continuo e dell'immanenza: l'animale si sente nel mondo come l'acqua nell'acqua. Questa *intimità*, come egli la chiama, è definitivamente perduta a cominciare dal momento in cui la coscienza umana si dà come scopo, nella religione, di ritrovarla: «La religione la cui essenza è la ricerca dell'intimità perduta si concentra sullo sforzo della coscienza chiara che vuole essere per intero coscienza di sé: ma questo sforzo è vano, poiché la coscienza dell'intimità è possibile solo al livello in cui la coscienza non è piú una operazione il cui risultato implica la durata, ossia al livello in cui la chiarezza, che è l'effetto dell'operazione, non è piú data» [1973, trad. it. p. 77]. All'inizio accadeva tutto il contrario. «Tutti i popoli hanno senza dubbio concepito questo "Essere supremo" ma l'operazione sembra essere fallita dappertutto» [*ibid.*, p. 60], come se essa «avesse avuto luogo in un tempo in cui il sentimento di continuità era troppo forte, come se la continuità animale o divina degli esseri viventi e del mondo fosse innanzitutto sembrata limitata, impoverita da un primo e maldestro tentativo di riduzione ad una individualità oggettiva» [*ibid.*]. A partire dal momento in cui la coscienza umana pone degli oggetti come distinti, in cui ha a che fare col mondo delle *cose*, essa si chiude, da un punto di vista religioso, in una contraddizione. Dal momento in cui vuol conoscerle, essa perde l'intimità e il sentimento di continuità che si deve supporre si trovi allo stato puro nell'animale. Tuttavia, dal fatto stesso di questa opposizione fra il mondo delle cose (discrete, distinte) e il sentimento della continuità, questo assume un significato nuovo: «La continuità, che per l'animale non poteva distinguersi da nient'altro, che era in lui e per lui la sola modalità possibile dell'essere, oppose nell'uomo alla povertà dello strumento profano (dell'oggetto discontinuo) tutto il fascino del mondo sacro» [*ibid.*]. Nella chiarezza del mondo profano si instaura allora una cesura fra ciò che è reale (i corpi, gli uomini in quanto hanno un corpo, gli animali, le piante, gli utensili) e ciò che è divino (la gerarchia degli spiriti il cui legame con la realtà materiale – morti, animali, piante – resta vaga). Tutte le cerimonie rituali della religione hanno per oggetto di ridurre questa opposizione. L'operatore dei sacrifici, che pretende di appartenere intimamente al mondo degli dèi e dei miti, ritira dall'ordine delle cose la sua vittima: la rende all'immanenza, a un mondo che la morte può invadere senza resistenza, poiché ivi essa non è diversa dalla vita, un mondo nel quale la durata non ha senso, mentre al contrario essa è il fondamento del mondo delle cose. L'operatore sacrificale è quindi piú vicino alla sua vittima, che sta tornando verso l'immanenza. In generale, se la morte di un essere provoca le lacrime di un altro, ciò è dovuto meno alla tristezza che non ad una improvvisa «coscienza acuta della vita comune afferrata nella sua intimità» [*ibid.*, p. 70].

Il sacrificio si collega, quindi, all'ordine delle cose. A tal punto questo è vero, osserva Bataille, che si sacrifica ciò che serve e non ciò che è lussuoso (il lusso ha già distrutto il lavoro costitutivo dell'oggetto privandolo della sua utilità). La festa tenta di risolvere lo stesso problema: «Il problema incessante posto dall'impossibilità di essere umano senza essere una cosa e di sfuggire ai limiti delle

cose senza giungere al sonno animale riceve la soluzione limitata della festa» [*ibid.*, p. 74]. In un certo senso la festa nega le distinzioni proprie all'ordine delle cose che, durante la festa, spariscono per un momento. Essa può raggiungere il caos, l'ubriachezza, l'orgia sessuale, ma resta doppiamente legata all'ordine delle cose. Essa occupa un posto particolare nell'ordine delle opere utili a una comunità reale, e avendo dei fini reali, deve essere un'operazione efficace. I suoi riti hanno per oggetto, ad esempio, la fecondità dei campi e delle greggi: «La festa non è un reale ritorno all'immanenza ma una conciliazione amichevole, e piena di angoscia, tra necessità incompatibili» [*ibid.*, p. 76]. La festa, come – con altre modalità – la guerra o il sacrificio umano, non giungono a spezzare il cerchio in cui si smarrisce la coscienza umana: «L'uomo è l'essere che ha perduto, e anche respinto, ciò che egli è oscuramente, intimità indistinta. La coscienza non avrebbe potuto divenire chiara alla lunga se non si fosse staccata dai suoi contenuti imbarazzanti, ma la coscienza chiara è essa stessa alla ricerca di ciò che ha smarrito, e che man mano se ne avvicina, deve smarrire di nuovo» [*ibid.*, p. 77].

L'evoluzione della religione non sistema le cose. Nella rappresentazione di partenza, «il sacro immanente è dato a partire dall'intimità animale dell'uomo e del mondo» [*ibid.*, p. 89]; i principî della ragione e della morale sono implicitamente legati al mondo profano delle cose e dei rapporti fra le cose. Il sacro stesso è diviso: il sacro bianco e propizio si oppone al sacro nero e nefasto, «e le divinità che partecipano dell'uno o dell'altro non sono né razionali né morali» [*ibid.*, p. 90]. Con l'evoluzione dualista, al contrario, compare l'autentica trascendenza: il divino è razionale e morale, il sacro nefasto viene respinto sul lato profano. L'uomo della concezione dualista è piú radicalmente reciso dall'intimità di quanto non lo fosse l'uomo arcaico, il quale se ne vedeva avvicinato almeno saltuariamente dal compimento dei riti, mentre sotto la sovranità della morale, tutte le operazioni tendenti ad assicurare il ritorno dell'ordine intimo sono in realtà quelle che esige il mondo reale. È quanto vuol dimostrare soprattutto l'analisi che Bataille fa del sacrificio della divinità, in cui questa non rimane divina – strappandosi dall'ordine delle cose – se non per mezzo di ciò che essa condanna, la violenza: «Alla fine, l'uomo della salvezza ha introdotto di piú i principi dell'ordine delle cose nell'ordine intimo che non abbia subordinato quest'ordine produttore ai consumi distruttivi dell'ordine intimo» [*ibid.*, p. 99].

Quale può essere, in queste condizioni, la coscienza di sé? Bataille spinge al limite la contraddizione che egli aveva posto alla nascita del sociale e della coscienza. La scienza completa la scissione fra intimità e realtà, ma nello stesso tempo completa l'allontanamento dell'uomo da se stesso. Parallelamente, i progressi della conoscenza e dell'attività riducono l'ordine intimo ad essere rappresentato «solo da balbettii prolungati» [*ibid.*, p. 107]. Il problema (religioso) consiste quindi nell'elevare l'ordine intimo «all'autenticità e all'autorità del mondo e dell'uomo reali» [*ibid.*], dirigendo su di esso «la lucerna che la coscienza ha elaborato per illuminare gli oggetti» [*ibid.*]. Ma le contraddizioni connesse a questa operazione (immediatezza della vita divina, tempo richiesto dalla conoscenza) la condannano, in termini oggettivi, all'affermazione di un non-sapere. Ciò che Bataille sembra denunziare è l'impotenza delle religioni (religioni della me-

diazione o arcaiche) a uscire veramente dall'ordine delle cose che, al contrario, le altera. Esse, in realtà, non l'hanno mai rimosso se non provvisoriamente e parzialmente, sempre dopo averne assicurato la stabilità mediante il sacrificio o la festa. In un certo senso si potrebbe dire che esse rimangono sempre dalla parte della cultura, mentre l'intimità alla quale pensa Bataille passa attraverso l'acquisizione dell'animalità nell'uomo; al limite la chiara coscienza dell'animalità coincide con la perdita dell'individualità: «Non può esserci un pensiero dell'individuo, e l'esercizio del pensiero non può aver altro esito che la negazione delle prospettive individuali» [*ibid.*, p. 42], egli scrive, ma con questo non si riferisce all'impossibilità di pensare l'individuo altrimenti che in relazione alla presenza necessaria dell'altro nello stesso; ciò che egli chiama in causa, piú in profondità, è piuttosto la possibilità di una coscienza della coscienza. La coscienza chiara «non ritroverà l'intimità che nella notte»; per fare ciò essa avrà raggiunto «il piú alto grado di chiarezza distinta», ma questo massimo di lucidità non la condurrà che alla «notte dell'animale intimo al mondo – *in cui essa entrerà*» [*ibid.*, p. 110]. Il proposito di Bataille vuol essere espressamente tragico; questo tragico, fra l'altro, si riferisce all'opposizione necessaria fra il desiderio immediato di *significato* e la lenta costituzione del *sapere*. Contro tutti i positivismi e gli scientismi, Bataille riafferma l'eterogeneità del significato e del sapere, certamente piú vicino in ciò a Nietzsche che a Freud, per quanto quest'ultimo, piú discretamente ma non meno efficacemente del primo, sconvolga le apparenze piú diverse dell'illusione istituzionale. Bataille, con una sorta di duplice paradosso, rimane tuttavia assai singolare nella sua altera («sovrana») rivendicazione del silenzio, come se non si rassegnasse all'immagine pacificata di un mondo in cui la coscienza sarebbe soltanto un caso e l'individuo un'illusione: «Il paradosso fondamentale di questa "teoria della religione" che fa dell'individuo la "cosa", e la negazione dell'intimità, mette sí in luce un'impotenza, ma il grido di questa impotenza prelude al silenzio piú profondo» [*ibid.*, p. 43].

Il movimento di Bataille procede da una conversione intima verso un punto in cui nulla può piú essere detto; ciò non può non ricordare, ma in una modalità tragicamente agnostica, il movimento regressivo verso la sorgente dello slancio vitale che Bergson colloca alla base della religione dinamica e del misticismo. Niente di tutto ciò in Nietzsche, per il quale la denunzia della religione sbocca al contrario – al di là dell'idea di verità – su una specie di superdefinizione dell'individuo o di definizione di un superindividuo che rivendica la propria solitudine e la propria chiara coscienza. La storia dell'umanità è quella della paura: paura del pessimismo, paura della verità; l'interpretazione religiosa dell'esistenza ha sempre costituito un baluardo contro tale paura. Questo è uno dei temi dominanti di *Al di là del bene e del male* [1886]. Il compito essenziale del pensatore, invece, è, al di là della negazione della verità religiosa, quello di mostrare che la fede nella scienza riposa, essa pure, su una credenza metafisica, e di ricordare (contrapponendosi su questo punto ai filosofi piú antichi e piú recenti) che «la stessa volontà di verità... [ha] prima bisogno di una giustificazione» [Nietzsche 1887, trad. it. p. 357]. La critica della volontà di verità: tale è il compito paradossale assegnato ai pensatori desiderosi di verità vera dalla *Gaia scienza* (*Die*

fröhliche Wissenschaft, 1882) e dalla *Genealogia della morale* [1887]. Questo compito stesso, in quanto corrisponde ad un progetto difficilmente vivibile e, in ogni caso, del tutto inconcepibile per coloro che vivono senza pensarvi, conduce il pensatore alla solitudine. Se il pensatore rinunzia al mondo, non è tuttavia come la monaca che non lo conosce; anzi, quando sceglie la solitudine e la *vita contemplativa* «non vuole in alcun modo fare un atto di rinuncia; il dover persistere nella *vita practica* sarebbe invece per lui una rinuncia, una tristezza, una rovina: abdica ad essa poiché la conosce, poiché si conosce. È cosí che si getta nella *sua* acqua, che conquista la *sua* serenità» [Nietzsche 1881, trad. it. pp. 218-19]. Con ciò Nietzsche rivendica la sua parentela con i grandi pensatori dell'umanità, Aristotele, Rousseau, Schopenhauer, i quali non hanno temuto di affrontare la verità e una delle conseguenze piú crudeli che ne derivano: la difficoltà di far concordare il corso ordinario della vita – la vita personale, individuale, sociale – con la preoccupazione della verità da cui la si fa dipendere (*vitam impendere vero*): «È proprio qui che risplende la piú bella virtú del grande pensatore: la magnanimità, nel fatto che come uomo della conoscenza, intrepidamente, spesso con pudore, spesso con sublime sarcasmo e sorridendo, fa olocausto di sé» [*ibid.*, pp. 224-225]. Rimane il fatto che in Nietzsche, come in Bataille, l'ansia della verità piú pura ha come esito il piú profondo silenzio, quello di cui s'impauriva Pascal e che soltanto il pensiero solitario può percepire, come eco della propria morte: «Ecco il mare, qui possiamo dimenticare la città... Ah, si fa ancor piú silenzio e ancora una volta mi si gonfia il cuore: lo atterrisce una nuova verità, *neppure esso può dire parola*... Il parlare, anzi il pensare, mi è odioso: non odo forse, dietro ogni parola, ridere l'errore, l'immaginazione, lo spirito dell'illusione? Non devo irridere la mia pietà? Irridere la mia irrisione? O mare! O sera! Voi siete cattivi maestri! Voi insegnate all'uomo a cessare di essere uomo! Deve abbandonarsi a voi? Deve diventare come voi ora siete, pallido, scintillante, muto, immenso, riposante su se stesso? Eccelso sopra se stesso?» [*ibid.*, p. 211].

Dell'individuo Freud sa bene che non si può dir nulla se lo si separa dal sistema di costrizioni culturali che si aggiungono a quelle del radicamento nella natura umana: «Fintantoché incidono sui primi anni di vita dell'essere umano da una parte l'inibizione a rivolgere il proprio pensiero alle cose sessuali, e dall'altra l'inibizione religiosa e quella da essa derivante di tipo lealistico, non possiamo dire come l'uomo sia fatto in realtà» [1927, trad. it. p. 477]. Di qui a ridurre l'individuo a non essere che l'illusione di un desiderio, non c'è che un passo, che Freud senza dubbio non compie mai veramente, ma al quale talvolta accenna. L'illusione non è la stessa cosa di un errore, né necessariamente lo è. Una credenza è un'illusione quando la realizzazione di un desiderio presiede alla sua elaborazione. L'illusione deriva dai desideri umani, ma, a differenza dell'idea delirante, non si pone necessariamente in contraddizione con la realtà. La religione è nondimeno un'illusione, in quanto costituisce la realizzazione dei desideri piú antichi e piú forti dell'umanità (questi desideri sono legati per Freud, com'è noto, al riconoscimento da parte dell'uomo, uscito dall'infanzia, del fatto che l'infelicità infantile, malgrado la protezione del padre, durerà tutta la vita, imponendogli il bisogno di un padre piú potente). La religione è quindi, con tutta evidenza, un'illusione, se non un errore: «Una ragazza borghese può ad esempio concepire l'illusione che un principe la chiederà in sposa. È un evento possibile, che in alcuni casi si è verificato. Che il Messia verrà e fonderà un'età dell'oro è assai meno verosimile; a seconda dell'atteggiamento personale di chi giudica, questa credenza verrà classificata come illusione o come qualcosa di analogo a un delirio» [*ibid.*, p. 461].

Per quanto prosaico – e nulla concedendo al patetico, che Nietzsche consiglia di evitare, ma che talvolta anima il suo stile e il suo pensiero – il procedimento di Freud lo conduce sull'orlo di un nichilismo totale. L'inibizione religiosa contribuisce all'elaborazione di un'apparenza di individualità che costituisce tutto quanto è possibile percepire dell'individuo: a suo parere, essa deriva da un'illusione. Ma nelle due brevi pagine che aprono il capitolo VII dell'*Avvenire di un'illusione* egli formula l'ipotesi che ogni prodotto della cultura derivi da un'illusione, e si pone la domanda «se non sia di natura analoga anche un altro patrimonio della civiltà che noi altamente apprezziamo e al quale affidiamo il governo della nostra vita; vale a dire se i presupposti che regolano i nostri ordinamenti statali non debbano parimenti esser chiamati illusioni e se le relazioni tra i sessi nella nostra civiltà non siano turbate da una o da una serie di illusioni erotiche» [*ibid.*, p. 464]. Giunto, in un primo tempo, ad estendere tale dubbio anche alla riflessione e ai metodi scientifici, Freud comunque non lo respinge («Intuiamo... che uno sforzo del genere non andrebbe comunque perduto, e che, in parte almeno, la nostra diffidenza ne risulterebbe legittimata» [*ibid.*]), pur sottraendosi al compito che la chiarificazione esigerebbe («Ma le capacità dell'autore si rifiutano a un cosí vasto compito, ed egli deve di necessità limitare il proprio lavoro allo studio di una sola di queste illusioni, e cioè appunto dell'illusione religiosa» [*ibid.*]). Tuttavia Freud oscilla, a proposito dei problemi dell'educazione, fra il pessimismo riguardo alla natura umana – le cui infermità potrebbero sopravvivere dopo la scomparsa dell'educazione religiosa – e l'ottimismo volontarista che lo spinge a pensare che l'esperienza di un'educazione non religiosa varrebbe la pena di essere tentata. Questo ottimismo, per lui, è quello dell'intelletto, «senza forza a paragone della vita pulsionale» [*ibid.*, p. 482], ma tenace e, in definitiva, sempre sentito. La scienza, a differenza della religione nella sua accezione corrente, non cerca di consolare, ciò che costituisce il fondamento dell'illusione (su questo punto, ancora una volta, Freud e Nietzsche hanno lo stesso linguaggio). Se non si tratta di un'illusione, la ragione sta nel fatto che essa sfugge in una qualche misura al soggettivismo che le rimproverano coloro per i quali la vera natura delle cose sfuggirà sempre: il nostro apparato psichico si è sviluppato proprio nel tentativo di esplorare il mondo esterno e perciò di adattarvisi, il che da una parte ne fa un elemento del mondo, e dall'altra legittima la nostra pretesa di esplorarlo, sapendo che i risultati della scienza sono condizionati ad un tempo dalla nostra organizzazione psichica e da ciò che ha agito su di essa. Sorto da questo relativismo, il problema della natura dell'universo costituisce un'astrazione vuota, priva di interesse pratico. La fede nella scienza, fede ragionevole e relativa, deve tuttavia accompagnarsi a una sorta di eroismo morale che Freud sa bene non funzionare per l'insieme degli umani, legati alle conseguenze prati-

che di un'educazione il cui oggetto, definito in senso stretto, non sempre li riguarda veramente (essi dipendono piú dalla consolazione e dall'abitudine che da Dio e dalla società). Per rinunziare veramente all'illusione religiosa bisogna ammettere il «destino», rassegnarsi alla morte e concentrare le proprie energie sulla vita terrena. Affinché l'individuo ammetta questo programma fatto per l'uomo, egli deve vincere ancora un ultimo dubbio: credere nella scienza, certo, ma anche nell'umanità.

3. *Religione e storia.*

Durkheim, sensibile alle disillusioni del suo tempo, spera che un nuovo slancio dia al popolo la forza d'inventare nuove forme religiose. Chateaubriand, nella nuova prefazione al *Génie du Christianisme* scritta per l'edizione del 1826-27 – e che costituisce, a piú d'un secolo di distanza, come una lontana eco della crisi della coscienza europea analizzata da Hazard [1935] –, si poneva doppiamente in rapporto alla storia. In primo luogo, in rapporto all'inizio del secolo, poiché la sua opera, retrospettivamente, gli sembrava avere portato allora la speranza ai fedeli che avevano disperato di poter un giorno ricostruire dalle rovine le chiese e i monasteri. Poi, in rapporto al momento in cui, scrivendo questa nuova prefazione e constatando il successo della sua impresa («Venti anni sono trascorsi, nuove generazioni sono sopraggiunte, e un vecchio mondo, che non era in Francia, vi è penetrato» [1826-27, p. 461]), egli lasciava tuttavia trasparire una certa amarezza per l'ignoranza e l'ingratitudine dei suoi contemporanei, l'incompiutezza delle proprie imprese e le incertezze dell'epoca («Questo mondo ha usufruito delle fatiche portate a termine da altri, e non ha conosciuto quel ch'esse erano costate... Sempre pronto a sacrificarmi alle sciagure, non so servire le passioni nel momento del loro trionfo... La sorta di discredito che generalmente colpisce il potere dovrebbe accompagnarsi anche a tutto ciò che ha favorito il ristabilimento di tale potere: si è commossi per il combattimento ma si ha poco interesse per la vittoria» [*ibid.*, pp. 461-62]). Di Nietzsche si è evocata la curiosa, ambivalente passione che gli fa ad un tempo credere nell'avvenire dei veri pensatori dell'ateismo e disperare delle debolezze e delle consuetudini dell'epoca. Nell'*Avvenire di un'illusione* [1927] Freud ha un bello scommettere che sarà possibile un governo fondato sulla sola ragione: malgrado ciò evoca il rischio di veder sostituirsi alla religione un altro sistema dottrinario che ne avrebbe tutte le caratteristiche psicologiche (santità, rigidità, intolleranza); l'interlocutore immaginario ch'egli si dà in quest'opera invoca in favore del carattere insostituibile della religione l'esempio della rivoluzione francese e quello della Russia; il fallimento della prima a questo proposito gli sembra prefigurare quello della seconda. Ma per Freud l'esempio dell'America dell'epoca del proibizionismo, in cui la religiosità serve da sostituto dell'alcool, è senza alcun dubbio ancor piú scoraggiante. In tal modo, ogni pensiero individuale della religione si definisce nello stesso tempo come un pensiero storico e, nel migliore dei casi, come un pensiero della storia. Molto curiosamente e malgrado differenze dovute ai rispettivi

temperamenti degli autori, questo pensiero – senza dubbio perché implica un certo regresso – si traduce spesso in un certo smarrimento di fronte all'aspetto insoddisfacente del presente e, a seconda dei casi, nell'espressione di nostalgie o di speranze. L'epoca attuale, sotto questo aspetto, non è particolarmente originale: in Francia, almeno, dopo un periodo durante il quale il marxismo e, piú genericamente, il socialismo erano di moda (anche nelle modalità ecumeniche del maggio '68), la tendenza s'è capovolta, e la disillusione si legge come in filigrana nelle evocazioni (di sinistra) della liberazione o in quelle (piú ambigue) di un ritorno alla terra e al passato. Non c'è da stupirsi, in questo contesto, se si vedono esacerbarsi le soggettività (quanti piccoli Chateaubriand nella letteratura francese; quanti itinerari ugualmente altezzosi, ma piú contraddittori e non meno dogmatici del suo...) e se si vede ingigantire – gonfiato dai *media* – il tema del «ritorno del religioso».

L'importante, per quel che qui interessa, è che la dimensione storica del problema religioso affiora nelle opere piú individuali e piú soggettive. Se la religione è nello stesso tempo questione sociale e individuale, giacché ogni individuo non può definirsi altrimenti che in termini sociali, essa è del pari doppiamente storica, poiché tra la propria storia e quella degli altri l'individuo non percepisce, né può percepire – se vuole che la sua vita conservi un senso – nessuna frattura assoluta. Certo, non è difficile mostrare come e perché la storia *tout court* indirizzi le storie individuali, di cui non costituisce ovviamente la semplice addizione. Ma è senz'altro possibile, in senso inverso, analizzare le modalità per mezzo delle quali l'individuo – nel corso e in funzione della propria storia – concepisce il senso della storia o conferisce un senso alla storia. Per l'uomo che invecchia, il fatto che la società e la storia cambino, e che perdano perfino il loro senso, non è che un tema banale, una constatazione corrente – troppo, certamente, per non dover essere sfumata – di cui si è ricordata l'esistenza parlando della nozione di persona (cfr., in questa stessa *Enciclopedia*, l'articolo «Persona»): al limite d'una tale concezione, è la persona che cambia d'identità nel corso della sua vita, ugualmente estranea sia alla storia che essa ha vissuto nella sua gioventú sia a quella che vivrà ulteriormente, allorquando una delle sue componenti si reincarnerà. Ma sarebbe ingenuo opporre in modo radicale, in nome della doppia relatività individuale (legata, da una parte, alla diversità dei differenti punti di vista individuali e, dall'altra, a quella dei differenti punti di vista di uno stesso individuo nel corso della sua esistenza), la storia dell'individuo a quella degli uomini. Ancora piú ingenuo sarebbe postulare che le variazioni individuali non siano che epifenomeni soggettivi che non hanno niente a che vedere con la storia generale: non solo queste possono influire su di essa ma, soprattutto, ne costituiscono parte integrante almeno per due aspetti. In primo luogo, le differenze tra generazioni sono sempre state sufficientemente sensibili nelle società piú diverse, se nessuna di esse si è mai astenuta dal prenderne atto istituzionalmente; le tensioni fra generazioni successive, in particolare, sono state simbolizzate in diversi modi, e l'apparato generale delle iniziazioni, delle classi d'età, dei sistemi militari ed educativi, la codificazione delle attitudini interindividuali concepibili e inconcepibili traducono tanto la realtà di differenze virtualmente conflittuali quanto la neces-

sità sociale di attenuarne l'espressione per metterle al servizio dell'insieme. In secondo luogo, tutti i simbolismi politici, associati o meno alle espressioni dell'istituzione specificamente religiosa, confusi o meno col simbolismo puramente religioso (restringendo, in questa parentesi, il carattere religioso dell'istituzione e del simbolismo al solo rapporto esplicito con gli dèi o la divinità), hanno preso in considerazione e dato forma alle caratteristiche essenziali dell'individualità (dalla nascita alla morte), senza dubbio perché esse da sole e in se stesse costituiscono una formidabile smentita dell'idea della perennità o della necessità del potere umano sugli uomini.

3.1. Religione, potere.

È la morte che fa l'individuo; lo iscrive in una durata propria e nella storia degli altri. Essa lo definisce e lo limita nello stesso tempo: è evidente. Ma allo stesso modo essa segna il limite del potere degli altri. Il potere – qualunque sia la sua forza eventuale – non può niente contro colui che accetta di morire. Quanto a colui che esercita il potere ed eventualmente il diritto di vita e di morte, egli non può niente contro la propria morte: anch'essa sfugge al suo potere e lo mette in discussione piú che ogni altro. Morte e individualità sono cosí intimamente legate che il potere, per suggerire di non essere puramente individuale, nega simbolicamente la morte di colui che lo esercita. Numerosi rituali d'intronizzazione comportano una messa a morte simbolica (essa costituisce una caratteristica di quello che Frazer ha definito il re divino), che sembra testimoniare [cfr. Augé 1977] non tanto il fatto che il nuovo capo o il nuovo re muore e rinasce ad altra vita, diventa un altro uomo, quanto piuttosto la trascendenza del potere, fin nella persona di colui che l'esercita, in rapporto all'individualità e alla morte. Nello stesso modo questa «immortalità» è rivendicata nel momento in cui il detentore della carica scompare: di un capo baulé o yakoba non si dice mai che è morto ma che «ha male alle ginocchia», che è «nella sua casa». La sua morte reale è negata simbolicamente ed è riconosciuta – dopo un lungo periodo d'interregno – solo nel momento in cui il sangue dei sacrifici umani (a volte), la presenza del nuovo capo (sempre), lo fa scomparire definitivamente: essa non è mai pensata al presente. Inoltre, le teorie della metempsicosi parziale contribuiscono alla definizione delle linee di filiazione propriamente dinastiche che strappano alla dimensione individuale la definizione del potere e della successione. Si è già ampiamente ricordato questo aspetto della nozione di potere (cfr. in questa stessa *Enciclopedia* l'articolo «Puro/impuro»), ma è importante, qui, far notare che, in un certo numero di società, queste variazioni sul tema dell'individualità e della morte concernono indifferentemente funzioni a finalità direttamente sociale e altre che potrebbero essere chiamate religiose poiché si riferiscono piú all'ordine fisico, meteorologico, perfino nosologico, che in genere esigono piú esplicitamente la mediazione degli dèi. Senza entrare nelle dispute di definizione relative alla nozione di regalità divina, si potrà tuttavia notare semplicemente che, almeno nelle società africane, queste diverse funzioni – anche quando sono esercitate, come in genere accade, da individui differenti – si sovrappongono sempre

parzialmente e, soprattutto, fanno appello a simbolismi di natura simile: lo *chef de terre* (colui che ha il compito di ripartire gli appezzamenti di terreno fra gl'individui della comunità) può essere sottomesso a proibizioni (camminare solo a piccoli passi, toccar terra con i piedi solo raramente, oppure non parlare in ogni circostanza, ecc.) che ricordano quelle cui si sottomette il capo politico.

Questa confusione del politico e del religioso, del potere e del sacro, sembra chiaramente derivare, qui, dalla necessità di prendere sul serio l'individuo nell'uomo, se si ha la pretesa di governarlo. Non è escluso che, sotto forme istituzionali piú diversificate e forme simboliche meno ricche, questa necessità regoli sempre, in contesti molto diversi, i rapporti fra istituzione politica e istituzione religiosa. La prima ha bisogno della seconda nella misura in cui quest'ultima intrattiene un rapporto piú personale con ciascuno dei suoi fedeli, e la sua garanzia legittima ai loro occhi, anche sul piano intellettuale, la pretesa del politico. Questa dipendenza del politico in rapporto al religioso si esprime per esempio molto chiaramente nei ripetuti tentativi delle monarchie inglesi e francesi di attribuirsi un carattere sacro. L'unzione è lo strumento di questo tentativo e l'istituzione del re taumaturgo ne è uno degli esiti momentanei [cfr. Bloch 1924]. Ma il rapporto può essere letto anche nell'altro senso: qualunque sia la sua opzione, una Chiesa è sempre intellettualmente dipendente dal potere politico esistente. La complessità della sua posizione in relazione ad esso non dipende solo dai rapporti tattici di potere fra istituzioni rivali o complici. I loro legami sono indissolubili: o la Chiesa – nella doppia preoccupazione di assicurare a ciascuno la vita morale necessaria alla salvezza e di non lasciare ignorare il suo messaggio a nessuno – pretende di controllare la politica interna ed estera, e allora essa stessa assicura, eventualmente per mezzo di alcune cinghie di trasmissione istituzionali, il governo della «città», oppure, sempre in nome del suo compito essenziale, essa pretende, al contrario, di non immischiarsi nel governo degli uomini, invita i suoi fedeli a rendere a Cesare quel ch'è di Cesare, ma allora inevitabilmente appare come l'alleata del potere esistente: alla misura della salvezza, o di Dio, se ne sostituisce un'altra, e ogni velleità di opposizione politica è quanto meno inutile, e al limite empia, giacché essa misura l'ordine profano sul metro del sacro. Il terzo caso, quello in cui la religione serve da punto di riferimento all'opposizione politica o alla rivoluzione, si lega, dal punto di vista che si è qui adottato, al primo: la religione si occupa delle questioni degli uomini, e la giustizia sulla terra appare contemporaneamente come la condizione e il riflesso della salvezza in Dio.

Non è sorprendente che queste diverse opzioni siano presenti nel seno di una stessa Chiesa o che l'una o l'altra di esse abbia prevalso in una determinata epoca storica. La Chiesa cattolica può, per esempio, dar l'impressione a un osservatore esterno di avere, in termini politici, un'ala destra e un'ala sinistra, delle tendenze progressiste e altre conservatrici, e anche che la sua politica ufficiale sia, in un periodo o in un altro, piú o meno sensibile all'una o all'altra di queste tendenze. Ma non si vede perché questo osservatore esterno (in tutti i sensi della parola) dovrebbe stupirsi o scandalizzarsi quando un rappresentante della Chiesa ricorda ai suoi correligionari che è essenziale per i cattolici credere in Dio. Se il pro-

gressismo, in materia religiosa, deve pervenire all'inutilità della nozione di Dio, il cattolico progressista rischia di percorrere un circolo di cui avrebbe potuto fare a meno, pur senza chiuderlo completamente. Senza giungere fino a dirsi ateo, egli partecipa piuttosto della filosofia del «come se» – di cui Freud denunziava l'ipocrisia nell'*Avvenire di un'illusione* [1927, trad. it. p. 458] (per questa filosofia, l'importanza delle dottrine religiose per la conservazione delle società umane sarebbe tale che ci si dovrebbe comportare come se ci si credesse, malgrado il loro carattere fittizio) – o di un ripiegamento sull'ignoranza, a proposito della quale Freud si stupisce che nessuna fede, per quanto vaga, possa derivarne: «Quando i problemi sono quelli della religione, gli uomini si rendono colpevoli di tutte le possibili insincerità e scorrettezze intellettuali. I filosofi estendono il significato delle parole fin dove queste non serbano piú quasi nulla del loro senso originario... I critici persistono nel definire "profondamente religioso" un uomo che ceda al sentimento della piccolezza e dell'impotenza umane di fronte all'universo, benché il sentimento che costituisce l'essenza della religiosità non sia questo, ma solo il passo immediatamente successivo, e cioè la reazione che cerca un rimedio contro tale sentimento. Chi non procede oltre, chi umilmente si rassegna alla parte insignificante dell'uomo nel vasto mondo, costui è davvero irreligioso nel piú vero significato della parola» [*ibid.*, pp. 462-63]. Il discorso religioso senza la fede in Dio non è meno totalitario di quello da cui parte; le evidenze morali che esso presenta come automatiche (per esempio, che è *bene* essere a sinistra e *male* essere a destra) esigono di essere tradotte in azione ma non si curano piú di essere fondate sulla verità. Una sinistra senza filosofia può sopravvivere, esprimendo in tal modo la sua perdita di slancio intellettuale, ma la cosa piú notevole in tale questione consiste nel parallelismo fra crisi politica, crisi intellettuale e crisi religiosa. Sarebbe falso, infatti, credere che una crisi ne scacci un'altra e, per esempio, che le difficoltà teoriche e pratiche del pensiero marxista garantiscano il rinnovamento intellettuale del cristianesimo. Qui è tutta l'ambiguità (e tutta la menzogna) del tema del «ritorno religioso». L'immagine del ritorno rientra nel campo dell'illusione ottica: quando un treno rallenta, quello che gli correva accanto alla stessa velocità sembra accelerare. Né la religiosità che circonda il papa attuale, né il fervore delle folle acclamanti l'ayatollah Khomeini, né la voga della Bibbia né le parole d'ordine della «rivoluzione islamica» esprimono di per sé un qualsiasi rinnovamento del pensiero cristiano o musulmano.

Si può rimproverare alle religioni istituite il loro impegno nel governo degli uomini; si può vedere in questo un carattere specifico del monoteismo conquistatore, religione di conversione e di missione. Ma questo rimprovero e questa interpretazione non sono del tutto giustificati. Sarebbe piú esatto dire che, nel politeismo, il problema della separazione fra politico e religioso non si pone nemmeno: la continuità fra l'ordine del mondo, l'ordine della società e l'ordine dell'individuo vi è troppo affermata perché possa dissolversi a profitto di uno solo di essi; l'indovino, gli aruspici svolgono un ruolo essenziale nella condotta della vita sociale e della vita individuale, anche quando non sono essi stessi i detentori del sapere integrale o gli attori dell'intera pratica rituale. Cosí, gli etnologi Adler e Zempléni [1972] hanno mostrato come nella società mundang del Ciad l'attività simbolica degli agenti del rito e quella degli indovini si presuppongono reciprocamente senza sovrapporsi: a ogni tappa della realizzazione del codice rituale è l'indovino che opera la selezione dei termini ai quali il codice accorda uguale competenza per svolgere una funzione determinata (per esempio, è lui che designa – con l'aiuto del procedimento aleatorio della divinazione – lo schiavo che, in un'occasione determinata, sarà incaricato di lavare i *tesal-bame* 'le pietre della pioggia'). L'insieme dell'attività rituale è dunque ripartito fra piú detentori di cariche, ma ciò non impedisce la coerenza globale del sistema, la coesione intellettuale fra svolgimento (e interpretazione) della vita sociale, svolgimento (e interpretazione) della vita individuale, storia individuale e storia del gruppo. Ora, per il monoteismo – nella misura in cui esso privilegia il rapporto dell'individuo con Dio – questa coesione è piuttosto un ostacolo; la gestione delle anime individuali è disturbata dalle interferenze «mondane». I responsabili della religione monoteista si trovano nell'alternativa indicata prima (interessarsi solo a ciascun singolo individuo o, per conseguir ciò, assumersi la responsabilità di un insieme d'individui), che solo i brahmani sembrano aver perfettamente risolto distinguendo esplicitamente la funzione dei sacerdoti da quella del re come, da un lato, quella che si dà per oggetto l'individuo, dall'altro quella che si dà per oggetto il sociale (cfr., in questa stessa *Enciclopedia*, l'articolo «Puro/impuro»). Il cattolicesimo, dal canto suo, ha risposto in modo molto diverso a queste necessità contraddittorie. Per esempio, gli ordini monastici che in esso si sono manifestati si sono scissi in ordini contemplativi e ordini rivolti verso l'azione e la missione: l'esistenza di «temperamenti» individuali contrastanti gli permetteva, in certo modo, di diversificare la sua strategia della salvezza. Di fronte ai poteri politici costituiti, le sue risposte sono state storicamente e geograficamente varie. Sul piano aneddotico si potranno per esempio denunziare con facilità le palinodie di vescovi che hanno accolto con un entusiasmo apparentemente uguale i diversi regimi che si sono succeduti in Francia dopo la rivoluzione. Gli esempi non mancano nemmeno in paesi o per periodi in cui la Chiesa cattolica come tale rappresenta una forza politica e, come in America del Sud, economica. Ma è anche qui che si sono manifestate le forme piú militanti di resistenza cattolica al capitalismo agrario e all'oppressione.

L'interpretazione meno polemica di questa notevole plasticità vi vedrà l'espressione di una necessità: necessità per la Chiesa di adattarsi alla storia (e alle sue forze contraddittorie), forse perché – in ciò simile ad altre religioni – essa non possiede una propria dottrina storica. Dio tornerà, i morti risusciteranno, ma nulla autorizza il cristiano a discernere nella storia degli uomini i segni premonitori di questo ritorno; questa lettura sarà piuttosto l'opera delle differenti sette la cui esperienza messianica ha bisogno di segni visibili, leggibili. L'islam conosce gli stessi problemi. Per tutte le religioni del Libro – e malgrado alcuni ritorni, nella loro storia concreta, del paganesimo orale che fa di ogni avvenimento il segno di una volontà esterna – la Rivelazione è stata data una volta per tutte. In un certo senso, è proprio perché la Rivelazione non dice niente della storia che le religioni del Libro possono avere la tentazione di farla. Solo la pa-

rola e l'azione dell'uomo possono riempire un mondo che è invaso, dopo la Rivelazione, dal silenzio di Dio (ci si ricordi lo stupore di Chateaubriand dinanzi all'incessante riaffiorare del paganesimo antico). Da questo punto di vista le opzioni dell'islam sono piú chiare di quelle del cristianesimo. Miquel [1968] insiste su due aspetti fondamentali della sua condotta: il ritorno alle origini, sul quale è fondata l'ortodossia musulmana, e l'ideale comunitario, nel quale si confondono il principio spirituale e il principio temporale. Questi due aspetti sboccano sulla storia, su una storia propriamente politica. In primo luogo, l'eresia è sempre possibile non appena sorgono i problemi di lettura e d'interpretazione; il dibattito sulle Scritture costituisce una buona parte della storia della cristianità e dell'Europa, particolarmente nelle forme piú crudeli delle guerre di religione; il pensiero musulmano scismatico rifiuta di limitarsi al senso apparente del testo e pretende di prolungare la rivelazione coranica attraverso un progressivo svelamento del suo senso nascosto. Questa opposizione ha avuto un'influenza, ancor oggi presente, sulla storia politica dell'islam. In secondo luogo, se ai cinque pilastri del credo musulmano (la professione di fede, la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio e l'elemosina) gli autori aggiungono a volte lo *jihād*, lo 'sforzo' per il regno di Dio, sforzo personale di ascesi – nota Miquel –, ma che trova la sua forma piú compiuta nella guerra, è perché questa «partecipazione all'opera comunitaria per eccellenza» [*ibid.*, p. 52] è l'estrema risorsa per difendere o ampliare la terra musulmana, la quale costituisce – insieme al tempo musulmano (il calendario dell'egira, le feste dell'anno, le preghiere di ogni giorno), alle prescrizioni sociali, al costume e alle abitudini – la base concreta della fede.

Essenziale, involontario o deliberato, l'impegno della fede, della credenza o della pratica religiosa nel governo degli uomini e nella loro storia in ogni modo non è mai l'effetto del caso o della sola iniziativa individuale. Che lo destini alle opere o al ritiro spirituale, che lo inciti all'obbedienza o alla rivolta, la religione pretende sempre di svelare all'individuo la finalità della sua esistenza e, intanto, il senso della sua vita sociale. Non è dunque tanto sorprendente che le crisi della fede (qualunque sia l'oggetto di quest'ultima) si addizionino piú che escludersi fra loro. Certo la fede religiosa non è mai cosí viva come nei periodi di persecuzione, e avviene che la persecuzione testimoni, a modo suo, della buona salute – se non altro della buona salute intellettuale – del persecutore. Quando oggi i *media* dicono che una disputa è «sorpassata» c'è da credere che i due protagonisti siano esausti. In Francia, dove essa fu particolarmente viva, si dice che la disputa sulla laicità è «sorpassata». Ma questo superamento non significa né vittoria né sintesi: esso rinvia piuttosto a una triplice crisi. La crisi della fede e delle vocazioni si approfondisce malgrado i successi istituzionali della Chiesa; la crisi della scuola, che ha molteplici cause, si inasprisce malgrado la fine della guerra tra scuole di Stato e «private»; la filosofia o la fede laica sono in fase calante, malgrado la forza del sindacato degli insegnanti, e sembrano assai fuori moda, poiché solo pochi eroi solitari – gli stessi, a volte, che osano difendere esplicitamente il libero pensiero, il razionalismo e l'ateismo – si arrischiano, in un modesto riquadro della seconda pagina del «Monde», a evocarne le antiche virtú e il fascino ormai scomparso. Forse oggi si è troppo vicini a questi smarrimenti per apprezzarne la portata e perfino la realtà; forse, come la crisi della coscienza europea tra XVII e XVIII secolo, essi sono troppo pieni di promesse e di minacce, carichi di certezze future, portatori, insieme, di conflitti e di significati. Essi testimoniano, in ogni modo, di quel che unisce – per il peggio e per il meglio – i procedimenti intellettuali, politici e religiosi: sono tutti nella storia che pretendono di comprendere, se non addirittura di controllare.

3.2. Religione, dominazione.

Nulla può rendere piú avvertibile questa storicità dei diversi sistemi d'interpretazione che cercano di rendere conto dello scontro di culture che la colonizzazione e la penetrazione occidentale hanno ovunque suscitato. Per diversi sistemi d'interpretazione si deve intendere – per quello che qui interessa – sia le interpretazioni locali del grande avvenimento storico (quel che Nathan Wachtel chiama la «visione dei vinti»), sia l'interpretazione che la tradizione culturale occidentale dà di queste stesse interpretazioni. Nessun dubbio, infatti, che ciò che l'antropologia culturale chiama «contatto» altro non sia se non l'effetto di una straordinaria prova di forza: gli autori d'ispirazione marxista l'hanno ben compreso da tempo, ma – certi del senso della storia e dell'avvenire radioso della decolonizzazione – sono stati indotti a esagerare la portata e forse anche a falsare il senso dei vari movimenti religiosi sincretici locali che sembravano loro esprimere una resistenza e prefigurare un'idea nazionale. È cosí che Worsley [1957] distingue nei movimenti millenaristici della Melanesia – siano essi debolmente organizzati, come il «culto del taro», o corrispondano quasi a veri e propri movimenti politici, come il Marching Rule – degli elementi «positivi»: il ricorso alle vecchie consuetudini, ad antichi sistemi di riferimento, instaura, ai suoi occhi, una radicale frattura con l'ideologia europea, e nello stesso tempo, sconvolgendo le frontiere sociali, politiche e geografiche tradizionali, le nuove organizzazioni profilano un quadro politico nuovo, quello dei futuri nazionalismi. Sotto questo aspetto, i movimenti della Melanesia, del tipo del «culto del cargo» o altri, ricordano a Worsley sia il movimento T'aip'ing in Cina – che raggruppava contadini che non avevano in precedenza alcuna organizzazione comune – sia la Ghost Dance in America – comune a piú tribú indiane prima estranee tra loro. In tutti i movimenti di questo tipo, gli elementi antieuropei, la scomparsa delle antiche differenze e l'adozione di nuovi codici gli sembrano costituire una tappa storica irreversibile e positiva. Georges Balandier [1955] ha potuto discernere nei movimenti messianici congolesi una ripresa d'iniziativa africana di fronte alla dominazione bianca, e Vittorio Lanternari [1960], sensibile al loro carattere popolare e innovatore, ha potuto vedere nei movimenti profetici una promessa di «rigenerazione del mondo».

La storia degli ultimi vent'anni invita a sfumare queste analisi; da una parte, i movimenti sincretici e profetici in generale non sono stati l'origine immediata degli apparati nazionali al momento dell'indipendenza e, d'altra parte, essi sono sopravvissuti, in forme diverse, alla colonizzazione. Questa doppia constatazio-

ne di per sé non invalida le conclusioni degli autori di cui si è detto (in fondo, tutti i nuovi Stati sono pur sempre sotto dominazione occidentale e i profeti attuali potrebbero apparire come l'incarnazione e l'espressione della coscienza della nuova dominazione da parte di coloro che ne costituiscono l'oggetto). Ma forse essa invita a procedere un po' oltre, cosí da riprendere le analisi fatte durante gli anni '60 spostando l'accento posto da queste sugli aspetti piú «promettenti» dei messianismi sincretici: certo – si pensava allora – vi è molto passato e vi sono parecchie influenze europee in questi movimenti (Worsley ricorda che dopo l'occupazione giapponese alcune organizzazioni legate al «culto del cargo» si strutturarono sul modello dell'esercito vittorioso, con soldati, fucili di legno e inchini alla giapponese per salutare i capi), ma, *nell'insieme*, essi esprimono una reazione e prefigurano un'azione. Molti elementi invece (tutti riconosciuti, notati e analizzati fin d'allora) invitano a considerare, inversamente, che l'insieme di questi movimenti – che evidentemente esprimono una coscienza acuta e spesso disperata della situazione dell'ineguaglianza del rapporto di forze – sono prigionieri del modello che li ossessiona e li anima.

Questo modello è l'Europa (o, piú ampiamente, il popolo dominatore: in Melanesia successivamente gli Inglesi, gli Olandesi, i Giapponesi e infine l'esercito americano), temuta per ciò che fa la sua forza. Tale forza si manifesta a volte nel modo piú brutale e piú materiale immaginabile, ma le circostanze del suo esercizio incitano in genere chi ne è vittima a vedervi l'espressione di una superiorità religiosa. L'attività religiosa, come hanno notato Worsley [1957] e Sundkler [1948] a proposito delle Chiese separatiste dell'Africa del Sud, è uno dei rari campi della cultura europea al quale gli indigeni abbiano avuto accesso, o al quale siano anzi stati a volte energicamente invitati ad avere accesso. Lingua bianca, lingua di Dio. O linguaggio degli dèi? Le forme di sincretismo religioso piú ostili ai bianchi si basano sull'idea di conservare per sé il meglio del segreto; il sincretismo non è un'eresia, poiché è privo del dogma iniziale. Worsley sottolinea bene come sia stato dopo aver constatato che il loro impegno nelle missioni non procurava loro nessun miglioramento materiale che gli indigeni hanno creato i propri culti millenaristici; i profeti africani provengono quasi sempre dalle missioni o dalle scuole cristiane (è una delle cose che Lanternari giustamente sottolinea); il cristianesimo fu percepito di primo acchito come capace di aprire una possibilità d'integrazione in una situazione nella quale colonizzazione, forza, nuove ricchezze e nuovi riti religiosi si mostravano insieme storicamente interconnessi. Attraverso questo si spiega come, al pari degli dèi che lo precedono, il Potere Bianco sia oggetto di un trattamento rituale.

L'attività profetica o messianica sembra infatti derivare proprio dalla stessa logica della riservatezza e del mimetismo che sovrintende al rituale politico in generale. Altrove [cfr. Augé 1977; 1978] si è avuta l'occasione di descrivere il «triplice gioco» al quale corrispondono i riti detti d'inversione compiuti in occasione di grandi calamità politiche o naturali (morte del re, epidemie). Questi fenomeni denunziano nel modo piú evidente la pretesa del potere all'invulnerabilità nonché la sua pretesa di essere considerato naturale e necessario quanto la natura stessa. Tali pretese lo costringono, in certo modo, a ritualizzare «con le

spalle al muro», messo in causa da un potere piú naturale e piú forte. È quanto avviene anche nei rituali «politici» (come quando, nello spazio agni, i discendenti di schiavi sono chiamati ad assumere il ruolo del re defunto, a deridere l'istituzione che nega o tace la morte del re e a simulare l'indifferenza di fronte a questo avvenimento, sufficientemente terrificante, tuttavia, perché quelli stessi che vengono chiamati a negargli con ostentazione questo carattere ne siano spesso le prime vittime: il falso re veniva ucciso, e il tema del sacrificio umano è ancora dominante nella memoria di numerosi popoli della costa occidentale dell'Africa). Lo stesso accade nei rituali «terapeutici», i cui aspetti e conseguenze politiche sono chiari: il vaiolo, in numerosi rituali africani (particolarmente in tutte le culture influenzate dall'antico impero di Benin), è oggetto anch'esso, quando si manifesta, di un trattamento basato su un'«astuzia» simbolica: lo si mette in scena (rivolgendosi al dio che al contempo lo rappresenta e lo protegge), lo si inganna (offrendo a questo dio le cibarie che gli sono normalmente proibite o prelevando della linfa dalla sua prima vittima al fine di inocularla agli altri ragazzi come per precederlo e deluderlo per mezzo di una sorta di vaccinazione selvaggia [cfr. Gillies 1976]), si simula l'indifferenza, si giunge fino a provocare il male che si vuole espellere. Nel contempo vengono simbolicamente cancellate le differenze ordinarie (lo schiavo equivale al re; la donna vale l'uomo; il rimedio vale il male; la prescrizione vale la proibizione) e il mimetismo regola questo processo: gioco della verità che attende la sanzione dell'avvenimento.

I movimenti religiosi di reazione alla presenza straniera sembrano operare allo stesso modo. Anch'essi ritualizzano «spalle al muro» davanti a un fenomeno di cui accettano l'evidenza naturale. L'annullamento delle differenze, nel quale si è creduto di poter intravedere la prefigurazione delle nazioni future, è un procedimento eminentemente rituale: le differenze scompaiono solo nella misura in cui tutti i nuovi convertiti si riuniscono in un'iniziazione comune, quella dei bianchi, o in un'aspirazione comune: farsi uguale al bianco. La mediazione e l'ossessione bianche sono presenti nei movimenti piú nativisti e piú duri. Il potere bianco, come il sovrano morto e risorgente, come il vaiolo sempre minaccioso, è «giocato»: messo in scena, imitato, ingannato, sfidato – e questo triplice gioco non è mai tanto evidente come nelle nuove istituzioni e nei nuovi messaggi religiosi: imitazione del prete (e ostentato maneggio del suo simbolo essenziale, la Bibbia), assunzione del tempo biblico e proiezione della rivelazione in un avvenire imminente (il profeta africano si presenta come un nuovo Mosè che annunzia tempi nuovi e un nuovo inizio della storia, oppure non resiste alla tentazione d'identificarsi in Gesú e nell'atteso Liberatore, come Shembe, «re dei nazariti» in Africa del Sud [Lanternari 1960, pp. 48-49]). Questa immensa e incessante teatralizzazione (l'Africa, oggi come ieri, è piena di profeti e di salvatori) testimonia una strana dipendenza di fronte alla religione bianca. Essa può perfino lasciar perplessi per il messaggio che a volte esplicitamente diffonde: Harris, il profeta liberiano, annunziava nel 1914 alle popolazioni della costa del Ghana e della Costa d'Avorio che di lí a sette anni esse sarebbero state «come i bianchi». Questa maniera di mimare – mimare soltanto – il potere bianco (di cui non è escluso che sia in parte responsabile la tolleranza politeista) è tutto il contrario

di un atto di liberazione: essa fa parte del grande rituale ricorrente che non si è affatto cessato di celebrare, particolarmente in Africa, dalla fine del XIX secolo. Il «profetismo» è forse la figura piú perversa della tendenza ritualista che consacra – piú di quanto non espella – gli dèi con i quali si trova a dover trattare.

3.3. Religione, rituale.

La logica ritualista è senza dubbio una delle principali debolezze della resistenza dei popoli colonizzati ai loro colonizzatori. È questa, in ogni caso, anche quando essi pretendono di rivoltarsi, che li obbliga a utilizzare le armi dell'avversario: procedimento poco abile nel momento in cui l'arma religiosa è considerata essenziale, forza e religione vengono identificate, e l'imitazione religiosa del conquistatore è intesa come la chiave d'una liberazione anch'essa identificata con l'acquisizione di uno statuto identico a quello del conquistatore. In tal caso, si tratta di un «fare come se» diverso dal tipo di quello denunziato da Freud a proposito dei praticanti senza fede. Di un «fare come se» si tratta pur sempre, tuttavia: fare come se l'esecuzione dei rituali comandasse l'avvenire, come se l'imitazione dei bianchi passasse attraverso il possesso della Bibbia, come se l'imitazione comportasse l'identificazione: come se i segni e il gioco del potere ne assicurassero l'esercizio e il controllo.

Ma la logica ritualista non concerne soltanto i rapporti di dominazione materiale e ideologica fra popoli. Essa è all'origine di tutti i comportamenti collettivi suscettibili di comunicare ai gruppi, indipendentemente dal principio della loro costituzione, una coscienza, anche se effimera, della loro identità e, in termini durkheimiani, della loro sacralità. Nelle società moderne, le occasioni di riunirsi per le feste non sono né esclusivamente né essenzialmente religiose: la vita economica, sindacale, politica e – ancor piú – la vita sportiva sono alla base delle piú importanti manifestazioni di massa; si dovrebbero citare anche i grandi raduni intorno ai rappresentanti delle forme moderne di musica popolare (pop, reggae). Questi diversi momenti di riunione corrispondono a livelli d'identificazione differenti (età, classe, razza, sesso costituiscono da questo punto di vista criteri solo parzialmente pertinenti). Essi si prestano tanto maggiormente a un'analisi di tipo durkheimiano dal momento che, all'effervescenza che suscitano, corrispondono rappresentazioni incarnate (celebrità o idoli), piú astratte (il partito, il club di calcio) o piú simboliche (colori, rappresentazioni animali), sostenute da diversi supporti (*tee-shirt*, poster, bandierine, berretti, distintivi, ecc.) che costituiscono il materiale elementare di culti parcellari e indicano cosí una regressione verso il totemismo.

Non si intende certo suggerire che l'azione politica o sindacale si riduca, oggi, come il «culto» del calcio, alla celebrazione piú o meno regolare di un rituale. Tuttavia, nella misura in cui in essa la logica ritualista avesse la meglio, questo rischio potrebbe esistere. La finalità rituale oscilla fra due poli: la realizzazione del progetto che sovrintende al compimento del rito, la soddisfazione immediatamente generata dalla sua celebrazione. Per le pratiche religiose viventi, questa doppia polarità non ha nulla d'incompatibile né di contraddittorio. La religione

«macchinale» testimonia di piú – come è normale – delle emozioni estetiche e affettive legate alla sola celebrazione del rito. In un'epoca in cui i rapporti di forza nel mondo sembrano particolarmente irrigiditi (anche se attenti esegeti possono scorgervi l'emergenza di forze nuove) è fatale che le pratiche alle quali si è accennato sembrino spettare tutte alla logica rituale piú «macchinale», cioè quella per la quale il problema dell'oggetto non si pone nemmeno. È nota la carica esplosiva della parola d'ordine dei cantanti di reggae come Bob Marley (*Stand up! Get up!*), ma l'emozione da essi risvegliata non dura che il tempo del ballo; le folle della Giamaica comunque ballano, e, col successo del ritmo reggae, anche altre folle. La *Marseillaise* reggae di Serge Gainsbourg (*Aux armes, et caetera*) testimonia, con la sua disincantata disinvoltura, del carattere derisorio – o per lo meno ludico – di un rituale senza messaggio né progetto reali: ma avrebbero dovuto indignarsene e preoccuparsene piú i militanti terzomondisti che non gli ex paracadutisti. La cosa piú notevole, in queste avventure, è che né il reggae, né i concerti pop, né la coppa Europa di calcio costituiscono, in senso stretto, dei sostituti all'azione o delle forme di controllo dello scontento e/o della rivolta. Non è affatto certo che la maggioranza degli appassionati di calcio o di danza si sarebbero dedicati – in mancanza del calcio e della danza – all'azione militante, e questo modo di prendere in esame i fenomeni di massa non ha, a rigore, nessun senso: allo stesso modo in cui non è possibile ridurre la religione all'iniziativa e alle manipolazioni machiavelliche dei detentori del potere (anche se questa utilizzazione della religione è possibile e ampiamente comprovata), non si possono definire i grandi fenomeni culturali contemporanei attraverso le funzioni di recupero o di catarsi che essi in parte assolvono.

Senza alcun dubbio, sarebbe difficile – ma non completamente inutile – cercare di mettere in evidenza i sottili legami tra le diverse pratiche simboliche parcellari che costituiscono per una parte importante delle società moderne una sorta di religione senza fede né culto unificato. Un progetto del genere implicherebbe un approccio inverso a quello dell'antropologia religiosa, in particolare cosí come la definisce uno dei suoi teorici piú avveduti: «Lo studio antropologico della religione è dunque un'operazione a due livelli: in primo luogo un'analisi del sistema dei significati incarnati nei simboli che rendono la religione tipica e, in secondo luogo, il rapporto di questi sistemi con la struttura sociale e i processi psicologici» [Geertz 1966, p. 42]. In tal caso, è meno la religione che si dovrebbe definire come un sistema culturale, quanto piuttosto la cultura, considerata nelle sue piú contrastate manifestazioni, che bisognerebbe cercare di cogliere come un insieme virtualmente sistematico e implicitamente religioso. Non dovrebbero, evidentemente, essere escluse da questo esame le istituzioni che, a titolo diverso, contribuiscono all'embricazione delle problematiche individuali e sociali, essenzialmente i *media* (come la televisione) che ripercuotono quotidianamente nell'immaginario individuale le rappresentazioni collettive e le nuove mitologie (cfr., in questa stessa *Enciclopedia*, l'articolo «Eroi»).

Si capisce dunque che, di fronte ai sistemi non esplicitati – di cui certi termini, come quello di 'consumo', hanno tuttavia cercato di rendere conto, sia pur con parecchia ambiguità (i consumi di una persona non sono quelli di un'al-

tra), per prendere posto essi stessi nella panoplia sacra che pretendevano di descrivere –, i temi del ritorno del religioso o, piú genericamente, della fede conservino una virtú «mobilizzatrice». Senza disconoscere la loro efficacia – e in certi contesti (di fronte ad altre fedi o altre male fedi) la virtú della loro relativa lucidità – li si può considerare con lo stesso sereno sospetto che Freud aveva per le «illusioni». In un recente articolo dal titolo evocatore (*Rêveries pour une pâque russe*) Andrej Sinjavskij [1980] critica il tema della «rinascita religiosa» diffuso negli ambienti russi. Esso gli sembra rientrare in quella stessa «religiosità illusoria» sfociata in tempi non molto lontani nella deificazione di Stalin e di un sentimento nazionale russo la cui esacerbazione può condurre a mostruosità storiche. Tuttavia, il risveglio della coscienza e del sentimento religiosi di una parte dell'*intelligencija* («Allevati nell'ateismo, dei ragazzi di ieri hanno scorto un certo non so che fra le tenebre» [*ibid.*, p. 6]), gli sembra prendere il posto del socialismo nel rispondere ai suoi bisogni di «sublime» e di sovrindividualità: «A lungo il socialismo ha fornito un alimento a questo bisogno di trascendenza. Oggi, grazie a Dio, la sua immagine è sfiorita. Uccidendo milioni di esseri, si è ucciso esso stesso. Ma la natura ha orrore del vuoto. Lo spirituale ne ha preso il posto e, con esso, la religione» [*ibid.*]. Il cristianesimo costituisce dunque «l'élite pensante» di un paese «la cui gioventú, guarita dall'ideale,... non è alla ricerca di Dio, ma di motociclette, di televisione, di casa e di vodka» [*ibid.*, p. 7]. Il merito di questo risveglio – è chiaro – è quello di una resistenza, testimoniata soprattutto dagli umili contadini incontrati da Sinjavskij in un lager della Mordvinia, che si erano divisi i grandi testi della Sacra Scrittura, li avevano imparati a memoria e se li recitavano tra loro la sera, in segreto. Sopravvivenza della cultura nella sua essenza originaria: «Se non esistessero uomini simili per assicurare la corsa della fiaccola, la vita di questo mondo non avrebbe senso» [*ibid.*, p. 10].

Resta all'individuo – in rapporto al quale ogni produzione simbolica acquista senso (giacché se non vi è pensiero possibile dell'individuo isolato, è ancor meno concepibile un pensiero del sociale che possa fare astrazione dai fenomeni di coscienza di cui solo l'esistenza individuale rende conto) – il diritto di rifiutare le sostituzioni «a staffetta» delle illusioni. Non che esse non siano necessarie, non che possano essere tutte indifferentemente oggetto dello stesso giudizio o dello stesso rifiuto. Ma la parte dell'individualità cosciente si misura malgrado tutto sul metro di questo rifiuto. La necessità del legame sociale costituisce nello stesso tempo il senso della vita individuale (la sua felicità e le sue disgrazie) e il limite di questo stesso senso: se si considera la vita individuale, tutto quello che ne faceva la ricchezza e la pienezza è irrimediabilmente perituro. La promessa cantata in occasione delle partenze senza ritorno («Non è che un arrivederci, fratelli miei... sí, ci rivedremo, fratelli miei») non è altro che una pia menzogna. La storia è lenta e l'individuo invecchia presto. Ma qualcosa nell'allegria del politeismo, nella serenità senza enfasi dello stoicismo e degli epicurei, lascia capire che né la felicità né la coscienza hanno bisogno della speranza. [M. A.].

Adler, A., e Zempléni, A.
1972 *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Hermann, Paris.

Althusser, L.
1965 *Pour Marx*, Maspero, Paris (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1967).

Augé, M.
[1971] *Sorciers noirs et diables blancs*, in *La notion de personne en Afrique Noire. Actes du colloque sur la notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris 1973, pp. 519-27.
1974 *Dieux et rituels ou rituels sans dieux*, introduzione alla trad. franc. di J. Middleton (a cura di), *Gods and Rituals*, Larousse, Paris, pp. 9-36.
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.
1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris.
1978 *Quand les signes s'inversent*, in «Communications», n. 28, pp. 55-67.

Balandier, G.
1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire; dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Presses Universitaires de France, Paris.

Bataille, G.
1973 *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris (trad. it. Nuova Cappelli, Bologna 1978).

Beattie, J.
1963 *Sorcery in Bunyoro*, in J. Middleton e E. H. Winter (a cura di), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge and Kegan Paul, London, pp. 27-55.

Beidelman, Th. O.
1963 *Witchcraft in Ukaguru*, in J. Middleton e E. H. Winter (a cura di), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge and Kegan Paul, London, pp. 57-98.

Bergson, H.
1932 *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1973[5]).

Bloch, M.
1924 *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Istra, Strasbourg (trad. it. Einaudi, Torino 1974[2]).

Bourdieu, P.
1971 *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de sociologie», XII, 3, pp. 295-334.

Chateaubriand, F.-A.-R.
1802*a* *Le génie du Christianisme ou Beautés poétiques et morales de la religion chrétienne*, Migneret, Paris (trad. it. Utet, Torino 1959).
1802*b* *Appendice du génie du Christianisme*, in Chateaubriand 1802*a*, vol. V.
1826-27 Prefazione a *Le génie du Christianisme*, in *Œuvres complètes*, voll. XI-XV, Ladvocat, Paris.

Clastres, P.
1977 *Malheur du guerrier sauvage*, in «Libre», I, 2, pp. 69-109.

Debrunner, H.
1959 *Witchcraft in Ghana; a Study on the Belief in Destructive Witches and its Effect on the Akan Tribes*, Presbyterian Book Depot, Kumasi.

Douglas, M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. Il Mulino, Bologna 1975).

Durkheim, E.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1963).

Eliade, M.
1958 *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, Harper, New York.

Elkin, A. P.
1933 *Studies in Australian totemism; the nature of Australian totemism*, in «Oceania», IV, 2, pp. 113-31.

Etiemble, R.
1957-58 *L'Orient philosophique au XVIIIe siècle*, Centre de Documentation Universitaire, Paris.

Evans-Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Angeli, Milano 1976).

Foster, G. M.
1976 *Disease etiologies in non-western medical systems*, in «American Anthropologist», LXXVIII, 4, pp. 773-82.

Freud, S.
1907 *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, in «Zeitschrift für Religionspsychologie», I, 1, pp. 4-12 (trad. it. in *Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino 1976, pp. 337-49).
1927 *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich (trad. it. *ibid.*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, pp. 431-85).

Gauchet, M.
1977 *La dette du sens et les racines de l'Etat*, in «Libre», I, 2, pp. 5-44.

Geertz, C.
1966 *Religion as a Cultural System*, in M. Banton (a cura di), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London, pp. 1-46.

Gillies, E.
1976 *Causal Criteria in African Classification of Disease*, in J. B. Loudon (a cura di), *Social Anthropology and Medicine*, Academic Press, London - New York, pp. 358-95.

Girard, R.
1972 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.
1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris.

Granet, M.
1934 *La pensée chinoise*, La Renaissance du livre, Paris (trad. it. Adelphi, Milano 1971).

Harner, M. J.
1962 *Jivaros souls*, in «American Anthropologist», LXIV, 2, pp. 258-72; ora in J. Middleton (a cura di), *Gods and Rituals*, Natural History Press, New York 1967.

Hazard, P.
1935 *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1968²).

Jayne, W. A.
1925 *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, Yale University Press, New Haven Conn.

Lanternari, V.
1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano.

Lefort, C.
1978 *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris.

Leiris, M.
1958 *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C.
1962 *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Feltrinelli, Milano 1972²).

Lévy, B.-H.
1979 *Le testament de Dieu*, Grasset, Paris (trad. it. Sugarco, Milano 1979).

Lowie, R. H.
1937 *The History of Ethnological Theory*, Farrar and Rinehart, New York.

Machiavelli, N.
[1513-19] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Blado, Roma - Giunta, Firenze 1531; ed. Feltrinelli, Milano 1977⁵.

Mauss, M., e Hubert, H.
1902-903 *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «L'Année sociologique», VII, pp. 1-146; ora in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1950 (trad. it. Einaudi, Torino 1965, pp. 5-152).

Meyerowitz, E.
1951 *Concepts of the soul among the Akan of the Gold Coast*, in «Africa», XXI, 1, pp. 24-31.

Miquel, A.
1968 *L'Islam et sa civilisation, VIIe-XXe siècle*, Colin, Paris.

Nietzsche, F.
1881 *Morgenröte, Gedanken über moralische Vorurteile*, Schmeitzner, Chemnitz (trad. it. in *Opere*, vol. V, t. I, Adelphi, Milano 1964, pp. 1-269).
1886 *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Naumann, Leipzig (trad. it. *ibid.*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1968, pp. 1-209).
1887 *Zur Genealogie der Moral*, Naumann, Leipzig (trad. it. *ibid.*, pp. 211-367).

Ortigues, M.-C., e Ortigues, E.
1966 *Œdipe Africain*, Plon, Paris; ed. riv. 1973.

Oudin, B.
1980 *La foi qui tue*, Laffont, Paris.

Parrinder, G.
1949 *West African Religion*, Epworth Press, London.

Pazzi, R.
1976 *L'homme eve, aja, gen, fon et son univers. Notes sur l'aire culturelle aja*, V. *Recherche sur le vocabulaire eve*, ciclostilato, Lomé.

Rancière, J.
1974 *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris.

Rouget, G.
1980 *La musique et la transe*, Gallimard, Paris.

Seligman, C. G.
[1933] *Egypt and Negro Africa; a Study in Divine Kingship*, Routledge and Kegan Paul, London 1934.

Sinjavskij, A.
1980 *Réveries pour une pâque russe*, in «Le débat», n. 5, pp. 3-10.

Sundkler, B. G. M.
1948 *Bantu Prophets in South Africa*, Lutterworth Press, London.

Tardits, C.
1980 «Le roi divin», in *Encyclopaedia Universalis*, supplemento II, Encyclopaedia Universalis France, Paris, pp. 1251-54.

Tempels, P.
1946 *Bantoe-filosofie. Oorspronkelijke tekst*, De Sikkel, Antwerpen.

Verger, P.
[1971] *Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba*, in *La notion de personne en Afrique Noire. Actes du colloque sur la notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, Paris 1973, pp. 61-71.

Vernant, J.-P.
[1960] *Aspects de la personne dans la religion grecque*, in *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Maspero, Paris 1965², pp. 267-82 (trad. it. Einaudi, Torino 1970, pp. 233-46).

Vissière, I., e Vissière, J.-L.
1979 (a cura di) *Lettres édifiantes et curieuses de Chine, 1702-1776*, Garnier-Flammarion, Paris.

Voltaire (F.-M. Arouet)
1756 *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Cramer, Genève (trad. it. Edizioni per il Club del libro, Milano-Novara 1966-67).

Weber, M.
[1904-19] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 voll., Mohr, Tübingen 1920-21 (trad. it. Utet, Torino 1976).
Worsley, P.
1957 *Millenarian movements in Melanesia*, in «Rhodes-Livingstone Journal», XXI, pp. 18-31.

Attualmente ci si sottrae all'uso del termine 'religione', tanto da parte di chi, fin troppo sospettoso, rivendica un sapere e un comportamento «laico», agnostico o ateo, quanto da parte di chi, interrogando le **credenze**, i simboli (cfr. **simbolo**), i sistemi di **rappresentazione** del **reale** prodotti in una certa **società**, vuole cosí «salvaguardare» gli oggetti in indagine riconducendoli a una pretesa indiscutibile scientificità (cfr. **scienza**). Il termine in questione può invece essere conservato, nella sua polivalenza, a patto che non lo si usi per discriminare, in senso negativo o positivo, i **valori** e le forme con cui essa variamente si presenta. Inizialmente si potrebbe dire che ogni riflessione personale sulla religione si presenta come, e contiene, un'idea di **storia** – «privata» e globale – e quindi una certa presa di posizione nei confronti del tempo (cfr. **tempo/temporalità**), anche nella visione piú «riduttiva» della religione – nelle società industrializzate soprattutto – che la vede come un modo di far fronte allo smarrimento in rapporto al presente: ma non è evocando trascorse **età mitiche**, paradisiaci periodi delle **origini**, e nemmeno coltivando piú o meno vane speranze (cfr. **utopia**), fondate su attese messianiche (cfr. **messia**) e apocalittiche (cfr. **millennio**) che si compie un atto religioso; bastano la tensione morale (cfr. **etica**) di kantiana memoria o la troppo celebrata angoscia (cfr. **angoscia/colpa**) esistenziale a mostrare che si tratta di «palliativi», se il problema è di certezze (cfr. **certezza/dubbio**) piú che di verità (cfr. **vero/falso**).

Le religioni del **libro**, per cui la rivelazione è avvenuta una sola volta, invitano inevitabilmente **all'interpretazione**, all'**eresia**: ma per chi crede nella strategia (cfr. **tattica/strategia**) della salvezza, il Regno di Dio non può cominciare già ora, col sorriso stoico ed epicureo per cui appunto né la felicità né la coscienza (cfr. **coscienza/autocoscienza**) hanno bisogno della speranza. Il problema, infatti, è che questa condizione, tendenzialmente individuale, nulla vale fuori dalla **comunità** dei credenti eretta in una **chiesa** irrefrenabilmente assetata di consenso universale (cfr. **consenso/dissenso**) e sostenuta dai pellegrinaggi collettivi, nuove forme di piú o meno pacifiche crociate, e dagli strumenti della cosiddetta **comunicazione** di massa (cfr. **masse**). È pertanto facile comprendere perché nessun cristiano, musulmano o ebreo, vittima di una prospettiva etnocentrica (cfr. **etnocentrismi**, **colonie**), potrà condividere la tolleranza dei politeismi; qui infatti la continuità fra **potere** (cfr. **potere/autorità**) e gestione del **divino** (cfr. **dèi**) costituisce parte integrante di una cosmologia (cfr. **cosmologie**) della continuità fra **natura** e cultura (cfr. **natura/cultura**); là l'esorcizzazione della **morte** (cfr. **diavolo**) individuale si scontra con la continuità transpersonale del potere (cfr. **persona**), con la «separatezza» delle **istituzioni**, con l'intolleranza (cfr. **tolleranza/intolleranza**) delle ideologie (cfr. **ideologia**) che non cessano di censurare (cfr. **censura**, **peccato**) e di richiedere ai loro miti un'obbedienza talora non solo «rituale» (cfr. **mito/rito**, **cerimoniale**, **festa**), una volta che il **mondo** venga diviso in due metà impermeabili, l'una sacra e l'altra profana, l'una pura e l'altra impura (cfr. **sacro/profano**, **puro/impuro**).

Nota alle tavole.

Il fatto 'religione' rappresenta indubbiamente una dimensione costante nella storia dell'uomo. Non v'è infatti traccia di società, a qualsiasi latitudine o longitudine, che non abbia prima o poi inserito nel suo bagaglio culturale complessivo l'esistenza di una o piú entità di natura sovrumana (meglio dovrebbe dirsi transumana), alle quali, da un lato, affidare e confidare le proprie angosce, paure, speranze e aspirazioni, e nelle quali, dall'altro, trovare forme di risposta agli interrogativi che la vita stessa sembra fin dalle origini aver quasi intrinsecamente postulato: «Chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo?» Domande che non solo coinvolgono di per sé l'origine e la costituzione del vivente e dell'universo, ma direttamente sostanziano il tema dell'intervento e della funzione di tali entità all'interno del mondo.

Timore, rispetto, speranza fanno da corollario a questa dimensione psicologica dell'uomo e inducono, fin dai primi stadi conosciuti della sua coscienza riflessa, a conferire una forma stabile alle proprie apprensioni circa la presenza di entità sovrumane nella sua vita. Gli atti ripetuti – del pensare, del rivolgersi, del sacrificare – tendono a diventare altrettanti aspetti rituali della sua esistenza e a costituire altrettanti veicoli per la formazione del culto (tav. 1). L'individuazione dell'oggetto cultuale si pone, nel contempo, come desiderio di possedere l'immagine materiale che sveli la forma delle entità a cui si rivolge. Nelle prime rappresentazioni si oscilla tra forme tendenzialmente antropomorfiche (tav. 2) e forme piú «astratte», come nella stele neosumerica della tavola 3, nella quale vanno rilevati due aspetti: da un lato, il Sole in sé viene raffigurato come la forma astratta di un ente superiore (è da notare, per inciso, che il Sole e la Luna sono stati piú o meno ovunque oggetto di particolare venerazione, in un dualismo che ha poi assunto qualità simboliche quasi universali); dall'altro, l'azione di influenza divina è rappresentata mediante un'astrazione, i raggi appunto (cfr. anche tav. 4), i quali esprimono un'idea che trasmigrerà nell'iconografia di altre religioni, compresa la cattolica. Altra caratteristica rilevante: fin dagli albori della storia dell'uomo queste raffigurazioni del rapporto uomo/divinità mettono in gioco il fatto religioso, collegato, quando non vincolato, al potere politico: segno precursore di un'altra costante della storia delle religioni, fino ai giorni nostri.

S'è parlato fino a questo momento di entità, dèi, divinità, dunque sempre al plurale. E, in effetti, ci si trova all'interno di uno spazio temporale e geografico in cui le forme assunte dalle religioni si presentano essenzialmente politeistiche. Ma non si equivochi; questa non è la fase d'infanzia delle religioni. Il politeismo non costituisce uno «stadio» sulla via del monoteismo; esso è un fenomeno tutt'altro che circoscritto nel tempo e nello spazio e non è certo, oggi, definitivamente conchiuso: in esso, infatti, si riconoscono ancora in maniera vigorosa molte contrade e popoli del mondo (tav. 5).

Detto questo, resta comunque il fatto che nel modo d'essere delle religioni una svolta fondamentale è stata determinata dal sorgere delle religioni monoteistiche: dal giudaismo (tav. 6) al cristianesimo (tav. 7) all'islamismo (tav. 8). Ciò che unifica queste religioni è la loro fondazione, ascritta alla rivelazione di *un* dio, effettuata tramite un «profeta», il quale a sua volta trasmette agli uomini la verità rivelata attraverso un Libro. I gruppi che accolsero in questa forma la verità sarebbero poi stati chiamati, infatti, i «popoli del libro» (ebraico, cristiano, musulmano). Un dio, una verità, un popolo: questa la caratteristica che è loro comune. E proprio per la convinzione di essere i depositari di tale verità assoluta e di essere quindi il popolo con il quale dio, il dio unico, intrattiene rapporti unici e privilegiati, tali religioni monoteistiche hanno ben presto assunto forme aggressive ed espansionistiche. Se «una» è la verità, poco spazio viene riservato a ciò che rispetto ad essa è diverso; intolleranza e sovente acute discriminazioni hanno costituito l'altra faccia del monoteismo.

Allo stesso modo in cui gli uomini hanno tentato fin dai primordi di dotarsi di immagini dell'entità divina, cosí essi hanno ben presto proceduto a fissare dei luoghi privilegiati per le pratiche del culto. La creazione del tempio si presenta come una necessità intrinseca alla vita religiosa e forma quindi un'altra costante nella storia della religione. Nessuna grande civiltà ha potuto ignorare una tale esigenza: da quella greca (tav. 10) a quella maya (tav. 11), da quella indú (tav. 12) a quella buddhista (tav. 13). In questo quadro saranno comunque proprio le religioni a base monoteista a sentire piú acutamente tale necessità e quindi a spingere all'estremo il bisogno di un unico centro di localizzazione religiosa, dal quale poi tutti gli altri avrebbero tratto significato in via subordinata: dal Tempio di Gerusalemme alla Mecca (tav. 14), a San Pietro (tav. 15). Localizzazioni «centrate» ed uniche per privilegio divino che esprimono una chiara e affermata volontà di potere. Non va certo ascritto al caso il fatto che la Mecca sia stata oggetto di contesa tra le varie forme della religione islamica (sunniti, sciiti, ecc.) e che, su un altro versante, il seggio di san Pietro sia stato al centro di grandi antagonismi nella storia europea e contemporaneamente simbolo di un potere territoriale non poche volte direttamente impegnato nei conflitti.

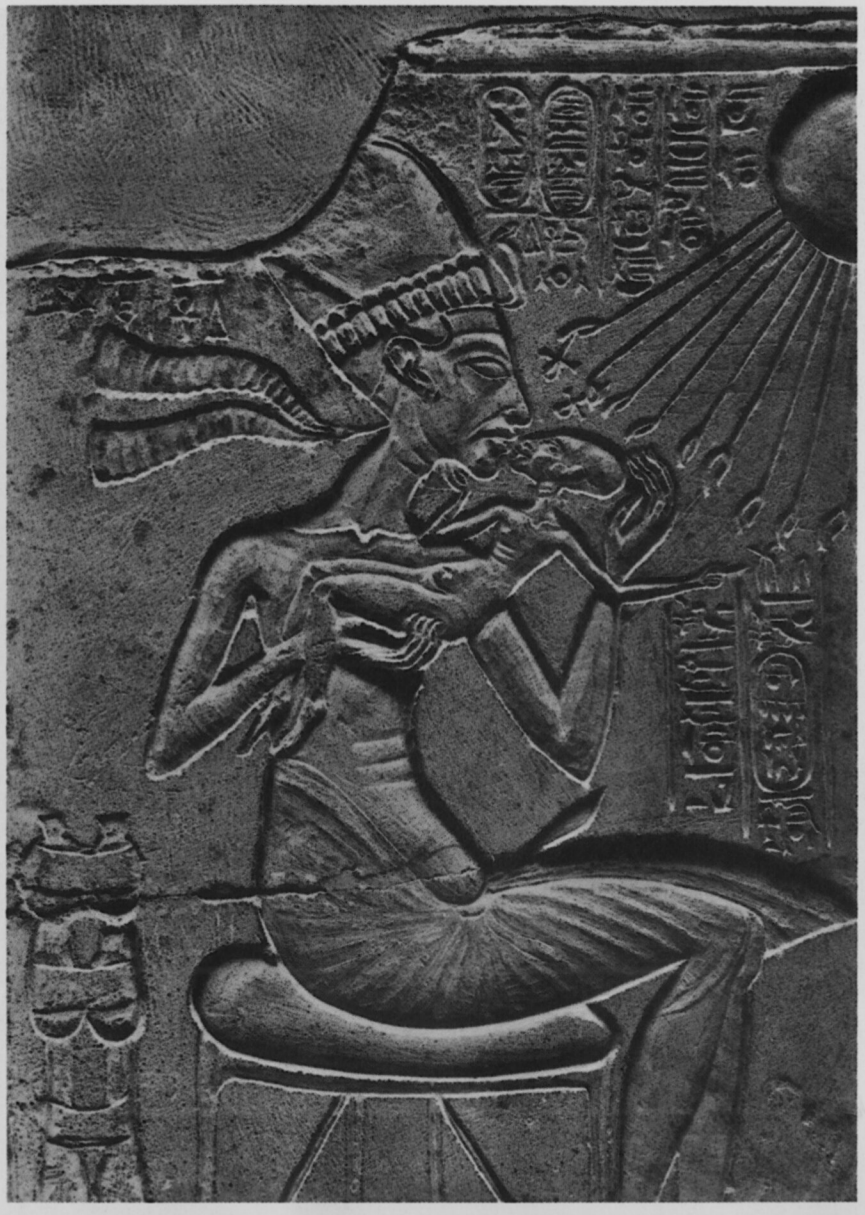
Dopo le immagini e i templi, gli uomini. Uomini che, in nome della religione, si pongono al servizio diretto e permanente degli dèi o del dio e che fungono da intermediari privilegiati fra entità divina e popolazione: i sacerdoti (tavv. 16-18). A loro sono affidate le funzioni piú varie: dalla diffusione della «verità» (tav. 9), alla benedizione delle armi (tav. 19), alla rivolta politica (tav. 20). Le situazioni in cui si manifesta la presenza e la funzione del sacerdote sono dunque eterogenee; uno però è il significato di fondo: mantenere masse, a volte enormi, di uomini – questa volta i «fedeli» – sotto controllo, spingendole in ben precise direzioni (tavv. 21-22).

Alle speranze degli uomini le religioni rispondono attraverso la voce delle varie Chiese con promesse rivolte al futuro, o ad un futuro: promesse di maggiori beni o maggiori sofferenze (tav. 23). Ma non è difficile rilevare come piú volte tali aspettative vengano atrocemente deluse già sulla terra (tav. 24). [*N.d.E.*].

1. Pittura rupestre del Sahara algerino.

2. Stele punica dedicata al dio Ba'al e alla dea Tanit (II secolo a. C.).

3. Scena di culto raffigurante il dio del Sole Shamash. Stele neosumerica (XXIII secolo a. C.).



4. Amenōphis IV con una figlia sotto i raggi di Aten (El-'Amarna, 1360 a. C. circa).

5. Maschere cerimoniali bobo per danze propiziatrici (Houndé, Alto Volta).

6. Menorāh scolpito sulla porta di una sinagoga (Gola, Israele). Foto di Erich Lessing.

7. Cristo consegna la Legge. Sarcofago di Probo (Roma, 395 circa).

8. Maometto nella nube dorata prostrato in estasi di fronte ad Allah. Miniatura di un manoscritto turco-orientale (XV secolo). Particolare.

9. Gian Lorenzo Bernini e collaboratori, particolare della Verità nel monumento ad Alessandro VII in San Pietro. Foto di Antonia Mulas.

10. Scena di sacrificio a Persefone (Locri, v secolo a. C.).

11. Scalinata di un teocalli (Chichén Itzá, Yucatán). Foto di Laura Gilpin.

12. Il tempio di Aruṇācaleśvara (India, XII secolo circa). Foto di Eliot Elisofon.

13. Statua colossale di Buddha (Afghānistān, VI-VII secolo).

14. Majnūn davanti alla Ka'ba alla Mecca. Da un manoscritto timuride datato 1411.

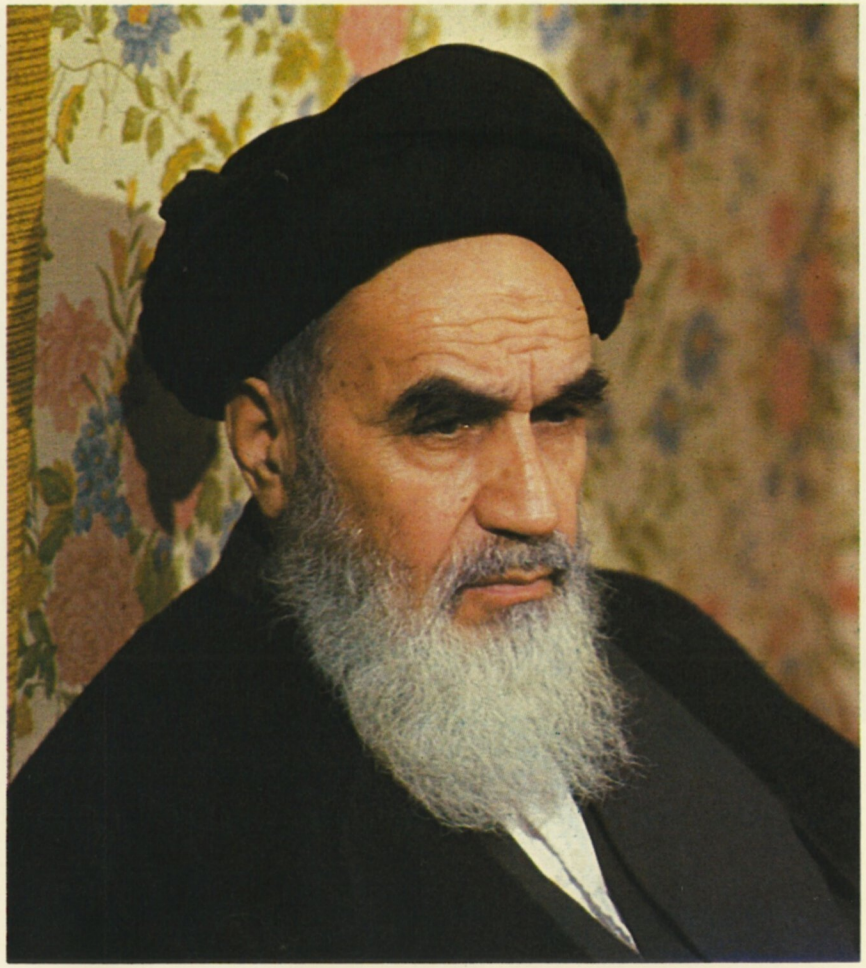
15. Roma, San Pietro. Foto di Antonia Mulas.

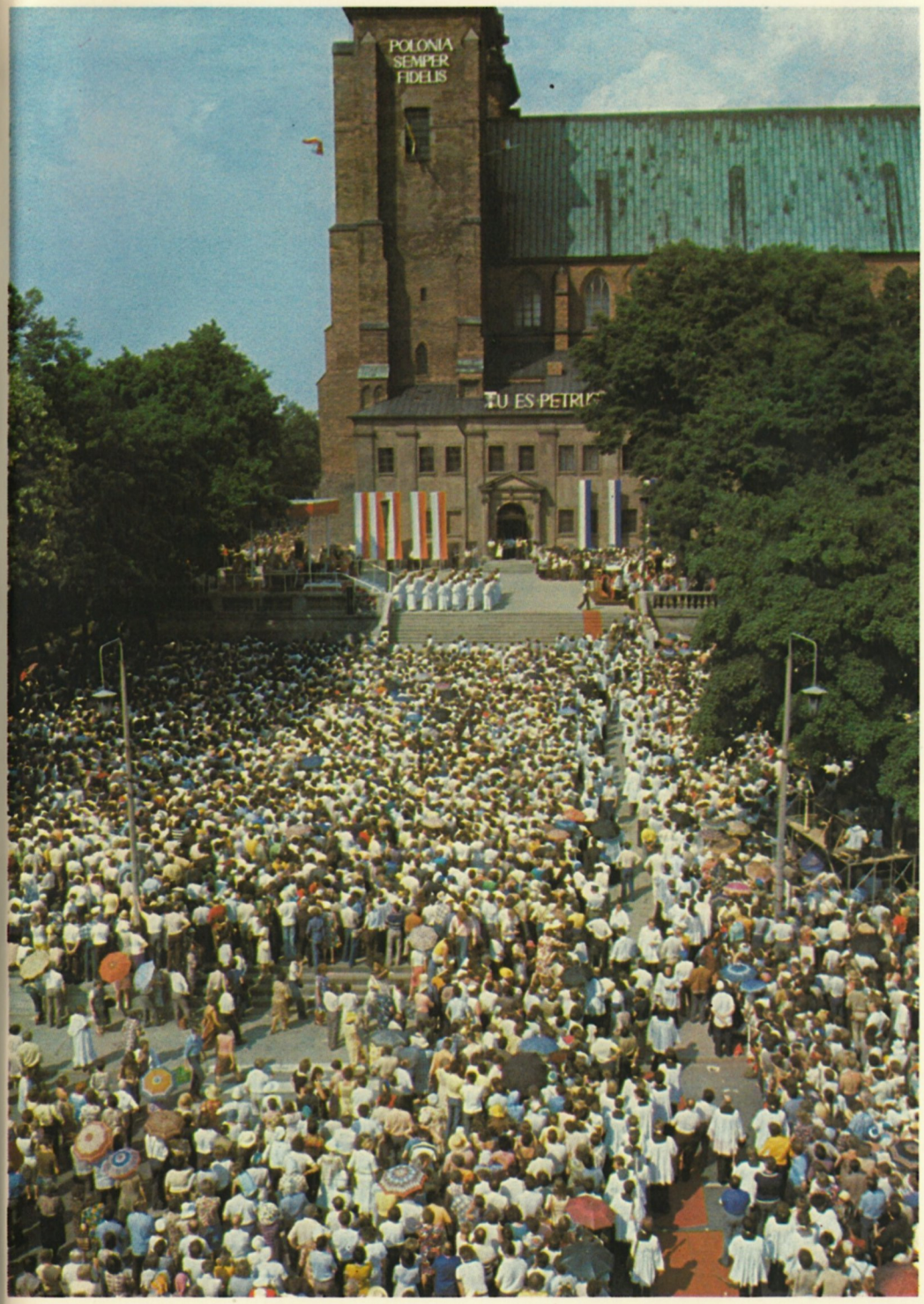
16. Padre gesuita. Miniatura di scuola moghūl (XVII secolo).

17. Monaci buddhisti con oggetti cultuali (1873).

18. *The flyer* di John White (1585-90 circa). L'acquarello raffigura uno sciamano che si «trasforma» in uccello.

19. Gerusalemme, Muro del pianto. Soldati israeliani dopo la guerra dei sei giorni (1967). Foto di Leonard Freed.





20. L'ayatollah Khomeini. Foto di J. Haillot.

21. Papa Giovanni Paolo II in Polonia (giugno 1979).

22. Benares, immersioni nel Gange. Foto di Enrico Martino.

23. *La porta del paradiso* e *L'inferno* di H. Memling (1466-73).

24. Guyana, 19 novembre 1978. Suicidio collettivo dei membri della setta guidata da Jim Jones. Foto di Philippe Ledru.

Sogno/visione

1. *Civiltà moderne e premoderne di fronte al mondo dei sogni.*

Come per ogni fenomeno fisiologico e psicologico, l'apprezzamento globale e l'intelligenza del fenomeno sogno non possono prescindere – a rischio di fraintenderlo riduttivamente – dall'orizzonte sociale e culturale che ne determina, al di là delle costanti fisiologiche e psicologiche, le variabili di contenuto, di significato, di valutazione, interpretazione e funzione, in rapporto ai diversi assetti della società e della cultura cui appartiene il soggetto sognante. Del resto neppure è lecito, alla luce d'una riflessione scientifica aggiornata, postulare una psicologia del sogno assolutamente autonoma dalla considerazione dei condizionamenti culturali ch'esso subisce. La polemica che Malinowski imbastisce contro le tesi freudiane di Jones sulla base dell'esame dei contenuti onirici degli indigeni delle isole Trobriand – una società a struttura matrilineare ove lo zio materno e non il padre detiene l'autorità – porta a rovesciare il rapporto postulato da Freud fra istituzione socioculturale (secondo Freud secondaria e determinata) ed i complessi psichici (per Freud prioritari e determinanti), nella fattispecie tra la struttura familiare e i sogni edipici. Malinowski dimostra come la tematica onirica risponda con organizzazioni differenziate, a livello d'inconscio, alla struttura patrilineare della società occidentale, ove il padre autoritario diventa oggetto d'avversione inconscia e la madre oggetto d'attrazione amorosa, a confronto con quella matrilineare di società extraoccidentali, ove l'avversione si concentra sullo zio materno e l'attrazione sulla sorella. Piú in generale, la «cultura», in quanto complesso di tradizioni e istituzioni collettive, è preordinata all'organizzazione inconscia del sogno; essa ne condiziona e plasma temi e strutture.

Per altro verso, l'intero filone di letteratura riguardante sia le teorie del sogno, sia i problemi dell'interpretazione, collocazione e valutazione dei sogni rispetto alle varie manifestazioni proprie dell'essere umano, dall'antichità fino a un passato recente, risulta condizionato e orientato – nelle sue formulazioni e nei suoi presupposti – dall'orizzonte ideologico dominante nel particolare contesto storico, e nella cultura delle varie epoche. Cosí nell'antichità precristiana il sogno è, di massima, considerato entro un orizzonte sacrale-profetico legato a una visione del mondo magico-politeistica; con il cristianesimo prende piede la teoria dell'ambivalente e doppia origine dei sogni, provenienti da Dio o dal Diavolo, e la congiunta dicotomia dei sogni veri in quanto inviati da Dio, e dei sogni falsi in quanto demoniaci. Anche il processo di desacralizzazione del sogno inaugurato nella civiltà occidentale moderna a partire da Descartes, nel quadro della nuova prospettiva razionalista e laica, rivela un suo condizionamento negativo, nel presupposto limitativo ed eurocentrico dell'orizzonte speculativo dominante nell'epoca. Il mancato e allora impensabile confronto con mondi culturali alieni rispetto alla tradizione occidentale implicava un'acritica, indiscriminata e dogmatica svalutazione del sogno come puro dato illusorio, e impediva di coglierne la complessa rete di significati simbolici, culturali, funzionali che in determinati contesti storici, culturali e sociali il sogno rivela, e di cui restano tracce nell'orientamento mentale di alcune fasce sociali e di alcuni ambienti culturali nello stesso mondo contemporaneo della civiltà industrializzata e borghese. Soltanto lo sviluppo, a partire dall'ultimo scorcio di secolo, delle nuove scienze umane – etnologia, antropologia culturale, storia comparata delle religioni, etnopsichiatria, demologia –, con la positiva assunzione dei mondi culturali, mentali e psichici di società diverse quali oggetto di analisi su un piano di ampia comparazione, induceva la messa in questione dei tradizionali presupposti teorici riguardanti il mondo dei sogni, e promuoveva il rinnovamento critico delle prospettive e delle tesi fin allora invalse circa il posto differenziato che le varie civiltà sono venute assegnando al mondo onirico, in una prospettiva storico-comparativa di portata ecumenica.

Allora si metteva in evidenza che il razionalismo cartesiano dal quale prende spunto la civiltà moderna occidentale, nel respingere il sogno come illusorietà rispetto alla veglia-verità e nel relegarlo nel mondo notturno della natura in opposizione alla cultura (elaborata dall'«evidenza della ragione»), era a sua volta il riflesso di un orientamento etnocentrico indissolubilmente determinato dalla struttura del nostro sistema socioculturale e dalle connesse ideologie. L'aver chiuso le porte fra la notte e il giorno, destituendo d'ogni valore la metà notturna della nostra vita, appare per la civiltà occidentale moderna il riflesso ideologico della sua tendenza pragmatica, secolarizzata, produttivistica, che trovava la sua affermazione criticamente consapevole nel Seicento con la fondazione della scienza sperimentale e del pensiero empirico, annullatori d'ogni interesse per l'«immaginario» dei sogni e delle visioni, mentre veniva istituita una netta demarcazione tra scienza e magia, tra magia e religione. La spinta razionalizzante dell'alta cultura europea portava, di conseguenza, all'affermarsi d'una concezione desacralizzata del sogno, inteso come manifestazione d'una vitalità affievolita a confronto con la veglia, intesa come luogo della produttività umana. L'ideologia produttivistica cosí inaugurata avrebbe successivamente compiuto, con lo sviluppo della civiltà industriale e poi con il marxismo, ulteriori progressi per cui, posto ormai il lavoro produttivo come essenza dell'uomo, veniva tagliato radicalmente fuori dal mondo della cultura il sogno, con ogni prodotto dell'attività immaginativa incontrollata, ridotto a pura soggettività. La stessa considerazione del sogno proposta dalla psicanalisi risente implicitamente di questo presupposto dell'ideologia produttivistica, se si pensa che Freud riesamina e valorizza il sogno in funzione della sicurezza e dell'equilibrio psichico individuale, Adler in funzione della capacità di riadattamento dell'individuo al suo ambiente sociale, e dunque della sua potenzialità «produttiva» [cfr. Bastide 1972].

Ciò significa che il sogno nella civiltà occidentale moderna è funzionale alla cultura, ma la funzione attribuitagli è radicalmente diversa da quella ch'esso riveste in numerosissime civiltà non orientate secondo principî produttivistici e secolari, e che svolse nelle civiltà antiche in generale. Il fatto che il sogno nella psicanalisi assuma uno spiccato rilievo e un significato preciso oggi nella civiltà

urbana industrializzata, è l'effetto e insieme un momento specifico di quel processo di «naturalizzazione» del sogno affermatosi nella storia della cultura europea a partire dal Seicento. È un processo ch'ebbe alcune embrionali anticipazioni e un'incerta maturazione storica fin dall'epoca in cui Platone, opponendosi alla concezione che identificava il mondo onirico col mondo mitico e sacrale delle origini e che collocava i sogni in uno spazio oltre Oceano al di là dei confini del Cosmo, contrappose il sogno alla veglia come qualitativamente diverso, e lo confrontò con stati patologici quali la mania, le allucinazioni, le idee deliranti; anche per Ippocrate [cfr. Dodds 1951] i sogni esprimono stati fisiologici morbosi.

La distinzione tra sogni forieri di eventi verificabili e sogni annunziatori ingannevoli costituisce un principio comune al pensiero delle civiltà antiche e classiche, e indica un primo rifiuto dei sogni limitato a quelli considerati inautentici, mentre altri sogni, in base ai criteri di valutazione correnti, sono dati come presagi oggettivi. Virgilio recepisce questo principio [*Aeneis*, VI, vv. 893-898]. Una demarcazione parallela tra sogni veri e falsi, buoni e cattivi, è operata nel giudaismo. L'Antico Testamento da un lato sancisce il valore oggettivo di quelli che sono visti come «segni» del volere di Dio, attribuendo a personalità carismatiche (Giuseppe, Gedeone, Samuele, i profeti) il ruolo di suoi portavoce o d'interpreti divinamente ispirati; d'altro lato esprime diffidenza e reticenza verso i sogni «falsi» attribuiti a falsi profeti [cfr. *Deuteronomio*, 13]. D'una distinzione corrispondente s'appropria il cristianesimo, che con Tertulliano [*De anima*, LVII, 10], san Girolamo, Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia e san Tommaso [*Summa Theologiae*, 11^{a}-2^{ae}, q. 95, art. 6 e q. 174, art. 3] l'inserisce nei quadri della propria teologia manicheistica, con l'attribuire ad ispirazione divina i sogni veri e ad ispirazione diabolica i falsi, per di piú esaltando il carattere mistico-carismatico dei primi, che contraddistinguono le vite dei santi. Infatti la letteratura onirologica cristiana medievale si lega all'agiografia, e fa dipendere i sogni «buoni» da intervento di angeli e santi, mentre nell'insieme si diffida il comune cristiano dal prestar fede ai sogni cattivi, relegati nell'inferno delle cose dubbie [cfr. Le Goff 1971].

L'orientamento dominante, fino all'esplosione del razionalismo moderno, continua a percepire il sogno come realtà oggettiva e sacrale, messaggio personale inviato da entità spirituali o da Dio, da sottoporre a interpreti perché ne delucidino il significato e perché, dinanzi a profezie di sventure, indichino i comportamenti idonei e i riti propiziatori per sventarne gli effetti.

Rispetto all'onirologia d'età premoderna, l'apporto della moderna psicanalisi costituisce una delle punte piú avanzate del nuovo razionalismo scientifico, nello sforzo di rivalutare l'importanza del sogno dopo la trisecolare negligenza e diffidenza nei suoi confronti espressa dal razionalismo classico. Freud ricostruendo i contenuti latenti dei sogni dai contenuti manifesti, Jung guardando ai loro contenuti manifesti per individuarne il simbolismo universale e giungere agli archetipi dell'inconscio collettivo; Freud interpretando i miti in funzione dei sogni e Jung all'opposto interpretando i sogni in funzione del mito: entrambi riestraggono il mondo onirico dalla tenebra in cui l'aveva confinato il pensiero razionalista, e l'illuminano di luci che allargano l'orizzonte conoscitivo del

pensiero moderno. Tuttavia sia la chiusura metodica del razionalismo cartesiano, sia le nuove aperture freudiane e jungiane rivelano una inadeguatezza e una limitatezza di fondo nel trascurare (Freud) o ridurre (Jung) le dimensioni socioculturali del sogno. Sia nell'ottica del razionalismo classico, sia in quella delle nuove psicologie resta ignorata la problematica che concerne il differenziato – e sempre biunivoco – rapporto del sogno, su scala comparativa, con la cultura della quale esso è espressione e prodotto: cioè l'influenza dei quadri culturali sul sogno e l'incidenza del sogno sulla cultura. Nelle nuove psicologie manca la debita considerazione degli orizzonti conoscitivi forniti dal confronto con civiltà antiche, con la cultura popolare e con le civiltà «primitive».

Le differenze che contraddistinguono, in rapporto al mondo onirico, la civiltà occidentale dalle civiltà antiche e da quelle extraoccidentali di tipo «primitivo» sono numerose e profonde. Bisogna uscire dalla moderna civiltà occidentale ufficiale per comprendere quanto, avendo il mondo dei sogni da noi guadagnato quale oggetto di conoscenza analitica e quale strumento d'introspezione e di autoconoscenza interiore dell'individuo, esso ha perduto in rilievo culturale e sociale. I «libri dei sogni» della letteratura popolare moderna, le credenze folcloriche relative agli effetti di certi temi onirici, restano come pallidi residui, disgregati e dispersi ai margini della civiltà ufficiale odierna, di un mondo primitivo o antico, nel quale i canoni d'interpretazione oniromantica, le molteplici credenze relative al valore determinante dei sogni nell'esistenza umana, le varie pratiche oniropoietiche intese a procurarsi sogni, visioni, allucinazioni e trance, tenevano il rango d'istituzioni culturali. Su di esse le società arcaiche contavano, in occasioni e per fini precisi, a collaudo e garanzia di decisioni individuali e collettive, o come fonte cui attingere potenza, sicurezza, prosperità nel destino. Del resto a livello di cultura di massa sono tuttora diffuse nella civiltà occidentale moderna manifestazioni di vario tipo, il cui significato è direttamente o indirettamente collegabile con quello già dato, in antico, al sogno e alla visione in termini divinatori, magico-sciamanici o estatici. Una di queste manifestazioni è ravvisabile nel pubblico gioco del lotto, nel quale si attua l'ufficializzazione e la riplasmazione moderna d'un arcaico procedimento oniromantico, tuttavia trasferito in un gioco della sorte fondato sull'uso di un codice, il quale traduce in simboli numerici le diverse possibili immagini dei sogni privati. Su un piano e in un ambito culturale diversi, il sogno, la visione, l'allucinazione (visiva o auditiva) rappresentano τόποι letterari o figurativi frequenti nella produzione narrativa, poetica, filmica e artistica d'età moderna [cfr. Caillois 1962; Runzo 1977]. In tal caso il loro impiego, essendo volto a illustrare pieghe riposte della personalità umana, a rappresentare momenti di ripiegamento autocosciente (Macbeth, Don Giovanni) o spinte all'autoespansione dell'Io verso esperienze estreme, si presenta come un'ulteriore riplasmazione – su un piano fantastico – dell'arcaico valore profetico, magico-sciamanico, rivelatore del sogno/visione; mentre uno sviluppo in senso propriamente laico e fantastico nell'impiego del sogno si attua dal romanticismo (Novalis, Gérard de Nerval) e dal surrealismo (Chagall), che ripropongono il sogno come carica esplosiva che libera l'Io dalla costrizione sociale, verso l'immaginario allo stato puro [cfr. Bastide 1972].

2. *I rapporti tra sogno e cultura.*

Il confronto tra la concezione del sogno propria della cultura scientifica moderna e quella propria delle culture primitive o dell'antichità è oggetto d'esame in una vasta letteratura onirocritica, che alimenta un settore di studi particolarmente recente, quello dell'antropologia psicologica. L'importanza del sogno nelle società primitive fu intuita, sia pure in un contesto teorico oggi inaccettabile e fuori da esperienze sul campo, da Tylor [1871]. Nella sua teoria evoluzionista circa l'origine e gli sviluppi della religione, egli attribuisce all'esperienza onirica il primo sorgere della riflessione religiosa, identificata da lui nell'«animismo», o credenza in esseri spirituali. Tale credenza Tylor fa derivare dalle immagini di persone viventi o defunte apparse nei sogni, e che dai «primitivi» sarebbero intese come entità dotate di esistenza reale, sebbene prive di corporeità. È interessante che, un secolo dopo Tylor, i due antropologi Adler e Zempléni, in base a una ricerca sul campo, abbiamo riportato da un villaggio mundang del Ciad il sogno d'un giovane, da cui egli dichiara di dedurre la convinzione dell'esistenza di un'anima autonoma. L'immagine del padre morto gli è apparsa per ricordargli e raccomandargli di eseguire il rito d'iniziazione, che alla sua età è ormai doveroso. Il giovane capisce, dal sogno, «che dopo morte si continua a vivere in un altro mondo e che, quando dormiamo, la nostra anima se ne va nel regno dei morti, ed è come l'anima dei morti» [1972, pp. 29-30]. Fuori dalle presunzioni intellettualistiche di Tylor, il caso mostra come il simbolismo onirico tende ad essere caricato di pregnante realismo, in funzione squisitamente operativa. Il sogno propone ed esorta l'azione, e l'individuo la esegue. Il giovane provvede a compiere il rito iniziatico. Piú che conoscitiva – come invece riteneva Tylor – l'importanza del sogno è dunque pragmatica. Il sogno stabilisce un rapporto fra il soggetto e alcune entità – spiriti, antenati, ecc. – ai quali è attribuito un potere d'intervento determinante. E il fatto che – come dice il giovane mundang – «la nostra anima è come l'anima dei morti», è una metafora dalla quale egli arguisce che acquisirà un giorno (da morto) quello stesso potere.

Pur nei suoi preconcetti evoluzionistici, Tylor aveva efficacemente rimarcato, nel sogno delle culture arcaiche, il primigenio suo rapporto col mondo religioso. Ponendo il sogno alla radice dell'idea di anima, preposta nel suo schema alle successive forme di vita religiosa, egli aveva seguito un iter speculativo omologo a quello di Spencer, il quale proponeva un differente schema evolutivo delle civiltà religiose, che tuttavia si fondava sulla valorizzazione religiosa del sogno. Per Spencer l'esperienza onirica primitiva sarebbe all'origine della nozione di antenato, e questa costituirebbe il nucleo primordiale dell'evoluzione religiosa, secondo la sua teoria «manistica».

L'ampia valorizzazione del sogno nella vita religiosa dei popoli arcaici, la sacralità di cui esso viene spesso investito sono riconosciute da Lincoln [1935], il primo autore d'una monografia sul soggetto. Lincoln enfatizza il potenziale creativo del sogno tra i primitivi, per affermare che la cultura delle società primitive è in grande misura, essa stessa, il risultato di processi psichici aventi origine nell'attività onirica. Se questo è il nucleo accettabile delle tesi di Lincoln, egli tuttavia confonde acriticamente i processi creativi inerenti ai sogni e riflessi dai congiunti miti delle origini con quelli storicamente autonomi da esperienze oniriche. Influenzato da Freud, egli risolve la creatività culturale del sogno nel bisogno di attribuire al «totem-antenato» la paternità degli elementi culturali.

Da questi e altri autori viene posto l'accento sul rapporto fra sogno e cultura, e in particolare sull'incidenza che il primo ha sulla seconda – globalmente considerata – nelle società arcaiche. L'intera concezione del mondo, nella mentalità primitiva, secondo Lévy-Bruhl è condizionata dal sogno: «Per la mentalità primitiva... il mondo visibile e il mondo invisibile formano una cosa sola. La comunicazione tra ciò che noi chiamiamo la realtà sensibile e le forze mistiche è dunque costante. Ma in nessun caso forse si effettua in modo piú immediato e piú completo che nei sogni» [1922, trad. it. p. 85]. Lo storico delle religioni Leeuw non si discosta da tali conclusioni quando scrive: «*Nella mentalità primitiva primeggia la coscienza onirica*, che non è considerata inferiore alla coscienza diurna, rende sfumati tutti i contorni netti e si esprime non in concetti, ma in *immagini*, *figure* e *simboli*» [1937, trad. it. p. 50].

È proprio della sociologia e dell'antropologia avere evidenziato la dimensione sociale e culturale del sogno nelle società «altre», mentre la psicanalisi compiva, per la società occidentale, l'operazione inversa di personalizzare il ruolo del sogno, nel presupposto d'integrarne le manifestazioni nei quadri della personalità a livello profondo. Bastide coglie una delle differenze centrali nel ruolo del sogno tra i due tipi di culture, quando osserva che nelle società tradizionali il sogno esercita una funzione utile rispetto alla vita culturale, secondo norme dettate dalla tradizione, mentre nella nostra società «la porta di comunicazione del sogno con la veglia è chiusa, a parte poche eccezioni individuali». Nelle società tradizionali «la struttura sociologica del sogno costituisce parte integrante della struttura sociale, mentre da noi essa ne è il riflesso negativo e rovesciato: il sogno è strumento d'evasione, la notte diventa uno "spettacolo magico"» [1972, trad. it. p. 175].

Ma c'è di piú. Devereux, a proposito degl'Indiani Mohave, illustra la dimensione mitopoietica e, piú in generale, creatrice di cultura propria dei sogni. «Tutte le conoscenze intorno alla creazione vengono acquisite in sogno, e il mito della creazione è ritenuto come un sogno rivelato per fare da guida» [1962, trad. it. p. 151]. I miti di creazione furono rivelati attraverso sogni di alcuni sciamani: sogni attribuiti a una fase prenatale, come se fossero stati ricevuti entro il grembo materno. In effetti i sogni sciamanici accompagnano, come si vedrà, la trance sciamanica, ed è significativo che la condizione di trance idealmente venga identificata con il ritorno allo stato prenatale dell'individuo. Sogno, prenascita individuale, mito di origini vengono cosí a costituire un corpo concettuale unitario nel quale trova giustificazione e ratifica ogni elemento della realtà e dell'esperienza. Infatti i miti della creazione s'aggiornano quotidianamente, in rapporto a qualunque nuova esperienza della vita diurna. Cosí, l'introduzione di armi da fuoco da parte degli Europei avrà prodotto nuovi sogni, nei quali uno sciamano avrà visto le ferite da proiettili, e la versione precedente

del mito di creazione si sarà completata incorporando il nuovo sogno come mito. In breve, «tutto... induce a pensare che... i Mohave interpretino la loro cultura in base ai sogni, non già i sogni in base alla loro cultura» [*ibid.*, p. 152]. Essi applicano un meccanismo per cui ogni nuova invenzione, ogni nuovo elemento portato dall'esterno è accettato, socializzato, integrato nella cultura per il tramite di sogni, i quali spiegano e giustificano l'avvento di novità. Ogni novità viene cosí, osserva Devereux, «naturalizzata» – ossia fissata – nella cultura.

3. *Mondo onirico e mondo del mito.*

Le osservazioni di Devereux offrono lo spunto ad alcune considerazioni d'ordine generale in merito ai rapporti tra mondo dei sogni e mondo del mito. Il processo di «naturalizzazione», ossia di «fissaggio culturale» dei sogni, non è spiegabile se non si considera il carattere di sacralità pertinente al mondo di esseri – spiriti, antenati, divinità – da cui la vita onirica, nella *Weltanschauung* delle società primitive ed arcaiche, prende le mosse. I sogni infatti sono non altro che messaggi inviati da tali entità, dall'età della prenascita e/o dagli spazi precosmici. Non per caso i sogni e i miti d'origine hanno un fondamento comune, nelle società arcaiche, al punto da interferire gli uni con gli altri secondo un processo d'accumulazione e d'identificazione continua e reciproca.

La civiltà antica dei Greci offre il documento d'un orientamento siffatto, tanto quanto alcune civiltà primitive tuttora viventi, fra le quali, oltre ai Mohave già detti, quella degli aborigeni australiani. I Greci serbarono trasparente, nella loro mitologia, il nesso fra l'età delle origini, l'idea di spazio precosmico e il mondo dei sogni. Essi attribuivano ai sogni un'origine tenebrosa, ctonia e relegavano il regno dei sogni negli spazi oltre l'Oceano, cioè oltre i confini del cosmo e da cui ha origine il cosmo [Brelich 1962]. Essi identificavano fra loro due esperienze, quella del sogno – vissuta individualmente – e l'altra del mito – riflessa e determinata dalla tradizione –, come esperienze solidali tra loro per il loro carattere di creatività originaria. È significativo che per i Greci la distinzione tra sogni veri e sogni falsi corra omologa a quella dei miti veri e dei miti falsi.

Un'analoga identificazione tra mondo del mito e mondo del sogno è operata dai nativi australiani, popolazione di cacciatori-raccoglitori portatrice d'una cultura particolarmente arcaica. L'idioma nativo esprime immediatamente l'identità fra esperienza del sogno e concezione del mito. Il termine *alchera*, che indica l'«èra del sogno», designa simultaneamente quelle che per gli occidentali sono due distinte nozioni. «*Alchera* è, per gli aborigeni australiani, il sognare e insieme ogni racconto o mito di cose che avvennero un tempo lontano e "fuori del tempo": un paradigma degli accadimenti comuni, ed è anche il principio stesso che giustifica l'ordinamento corrente del mondo» [Stanner 1956, ed. 1958 p. 514]. L'idea di *alchera* unifica quella di sogno e quella di creazione o nascita. A ben guardare, in essa si condensa l'idea di potenza creativa preposta all'intero ordine universale. Sono *alchera*, infatti, tutti gli esseri – spiriti, eroi totemici, eroi civilizzatori, creatori celesti – che costellano il mondo mitico e sacro delle

origini, e che diedero nascita a questo o a quell'elemento della realtà. Perciò il sogno, pur esso *alchera*, è in diretto rapporto con il mondo del sacro. Ne deriva il suo valore di verità, di paradigma. Come il mondo mitico delle origini è «anteposto» al mondo ordinario delle realtà socialmente fruibili, cosí il sogno è «preposto» sul piano esistenziale alla vita ordinaria dell'individuo. La nozione degli sciamani mohave che identifica il sogno con il «prenatale» ha una precisa corrispondenza con la nozione dei nativi australiani che identifica il sogno con il «precosmico». Il condizionamento spazio-temporale coincide con il condizionamento logico-causale. Gli stessi aborigeni australiani significativamente estendono il potere del sogno alla creazione artistica: il sogno ispira ogni nuovo canto [cfr. Warner 1958]. Per loro il sogno è anche preposto al concepimento, il quale è frutto non dell'atto sessuale in sé – che è contingente e non necessario –, ma del sogno d'uno dei genitori. «In sogno, – informa Stanner [1956, ed. 1958 p. 515], – lo spirito del padre trova un bambino-spirito e l'indirizza verso sua moglie, la quale cosí concepisce un figlio». Oppure è la donna, dopo un primo malessere da gravidanza, che sogna e le appare un bambino-spirito proveniente da un determinato «centro totemico». Ciò significa che quel bambino-spirito è entrato in lei e il suo totem sarà il totem del nascituro. Queste credenze (totemismo di sogno) si riferiscono al complesso sistema mitico-rituale del totemismo, secondo il quale gli antenati totemici nel tempo delle origini (*alchera*) diedero il via alle generazioni umane depositando, in alcuni centri totemici – ora località sacre – gruppi di bambini-spiriti, da cui sarebbero nati gli esseri umani. La coscienza nativa ha cosí organizzato, secondo un'ideologia legata al mito, la logica della casualità, per cui l'atto sessuale soltanto «in certi casi» dà luogo al concepimento.

Il nesso psicologico e culturale che esiste fra sogno e mito si esprime pertanto, fra i nativi australiani, in un'identificazione linguistica. V'è, al fondo di questa identificazione, la percezione precisa che fa, del sogno e del mito, altrettanti modelli e crogioli della realtà sperimentale; a livello individuale nel caso del sogno, a livello collettivo nel caso del mito. Il sogno è la matrice del destino del singolo cosí come il mito è la matrice dell'intera cultura.

L'identificazione concettuale e linguistica del sogno con il mondo delle origini fatta dai nativi australiani pone imperiosamente il problema delle motivazioni culturali ed esistenziali del profondo nesso che il sogno mantiene, nel vasto campo delle società premoderne, con il mondo del sacro. È il nesso che associa l'idea di sogno all'idea di creazione. C'è da chiedersi, insomma, per quali connessioni logiche l'esperienza del sogno s'identifichi, all'interno della cultura, con l'idea di creazione, di «origini», sí da rifluire osmoticamente nel mondo del mito. Converrà all'uopo considerare che le società arcaiche – e cosí pure quelle fasce delle società moderne tuttora ancorate a una concezione del mondo arcaizzante – sono storicamente caratterizzate da condizioni di particolare precarietà nei rapporti fra uomo e natura, fra persona e destino. Pertanto i problemi dell'esistenza individuale e collettiva s'improntano a un'esperienza centrale: quella di «soggezione» rispetto a potenze dominatrici extraumane, e ad un'esigenza primaria: quella di acquisire «potenza», o di mediarla dagli enti extra-

umani dai quali originariamente proviene. Tutte le attività, manifestazioni e rappresentazioni di «potenza», abbiano esse luogo entro o fuori dell'uomo, siano soggettive o universali, presso tali società si caricano di sacralità. Ma poiché «potenza», nell'accezione piú elementare e immediata, è capacità trasformativa e creativa, ne deriva che ogni essere, circostanza, fenomeno che rechi in sé il segno di un'intensa carica trasformativa o creativa, tende a sacralizzarsi, e diventa comunque espressione e simbolo di quella – temuta e ad un tempo ambita – «potenza». Ora, nessuna umana esperienza è forse cosí spontaneamente creativa come il sogno. Nessun fenomeno è piú carico di potenziale imprevedibilmente trasformatore. Nessun momento è piú estrosamente «poietico». L'imprevisto, l'impensabile, l'incongruo, l'innaturale si mutano, col sogno, nella piú disinvolta ovvietà. L'essere sfuma nel divenire, il soggetto si transustanzia in oggetto. «Quando uno sogna, – scrive Lowie [1966, p. 382], – scuote via da sé le catene della probabilità, sguscia fra i secoli come a cavallo della macchina del tempo di Wells... Nessun confine sembra porsi alla bizzarra giustapposizione d'idee senza rapporto». Può ben dirsi, in definitiva, che chi sogna sciamanizza, ossia inconsapevolmente crea, magicamente trasforma: tale è la natura vibrante, provocatoria dell'esperienza onirica.

Sognare è calarsi nel regno delle potenze che crearono il mondo nei miti, entrare in rapporto immediato con la fonte d'ogni creazione. Le immagini e le voci dei sogni sono i segni di quel contatto col mondo della creazione: segni oscuri, enigmatici, da interpretarsi; ma dai quali il soggetto riceve messaggi per una sapienza altrimenti impossibile. Da ciò la ricerca dei sogni per conoscere, prevedere, orientarsi, riconoscere il destino di se stessi e degli uomini. Da ciò, tutte le funzioni del sogno nelle culture premoderne – guida, presagio, iniziazione, vocazione, destino – ricevono luce e trovano la loro logica. Perciò il mago-sciamano riceve nel sogno (iniziatico) il suo potere; e perciò egli ricercherà il sogno (divinatorio) per esercitare il potere-mestiere di mago-sciamano. Se chi sogna in qualche modo sciamanizza, nessuno può veramente sciamanizzare senza sognare. Dunque la valorizzazione culturale del sogno nelle civiltà arcaiche, come sorgente di conoscenza e potenza, discende dal suo originario carattere di creatività, e passa attraverso la via dei miti di fondazione del mondo. È l'immaginazione creativa come tale, nella sua libera spontaneità, che fa da forza propulsiva dell'intero processo di sacralizzazione delle immagini oniriche. Mito e sogno s'integrano e si continuano l'uno con l'altro, come forme complementari dell'immaginario: un immaginario distinto, per la sua natura spontanea e libera, dall'immaginario cosciente della veglia, che è razionale, condizionato da stretti canali culturali e sociali, quale si esprime nell'utopia o nei messianismi politici.

4. *Sogno e divinazione.*

Il sogno, per le società tradizionali, si articola in una costellazione di funzioni vitali tra le quali primeggiano quelle di guida e di presagio. Sia come guida sia come presagio, uno speciale rapporto s'istituisce tra il sogno e la condotta da

seguire dal sognante, o da colui che interpella l'interprete ufficiale dei sogni. I contenuti onirici orientano, dirigono, suggeriscono le scelte operative della persona.

Malinowski, fra i Trobriandesi, ha riscontrato che «i capi di spedizioni di pesca sognano intorno al tempo e al luogo in cui appariranno i banchi di pesci o sognano qual è il giorno piú adatto per la spedizione, e dànno ordini e istruzioni in conformità» [1927, trad. it. p. 130]. Se un uomo sogna che una donna lo visita di notte, e ch'egli s'incontra con lei, terrà la cosa celata a sua moglie, «ma cercherà d'inserire il sogno praticamente nella vita reale e inizierà un intrigo con la donna sognata, poiché il sogno sta a significare che colei che lo visitò ha compiuto pratiche di magia amorosa e ha desiderio di lui» [*ibid.*, p. 131]. La magia si associa alla vita onirica, conferendo ad essa lo stesso significato di realtà oggettiva proprio dei poteri magici presso queste culture. Infatti fra i Trobriandesi il sogno è pure impiegato in senso magico. Per esempio, «nei commerci cerimoniali d'oltremare, c'è un certo incantesimo che agisce direttamente sulla mente della controparte e provoca un sogno il quale fa sí che la controparte desideri lo scambio» [*ibid.*, p. 130]. Come si vede, il sogno diventa la causa efficiente dei desideri, piuttosto che esserne – freudianamente – condizionato. E ciò è vero perfino nel mondo erotico. Osserva Evans-Pritchard tra gli Azande: «Un uomo sogna di avere un rapporto sessuale con una donna. Ciò presagisce una relazione amorosa coronata da successo: chi sogna, quando riconosce la ragazza con cui ha il rapporto, farà poi del suo meglio per tradurre il sogno stesso in realtà» [1937, trad. it. p. 461]. Il sogno finisce per essere, in quanto guida e presagio, forza motrice e fondante d'una porzione cospicua d'ogni biografia individuale, e può riverberarsi – è il caso del capo trobriandese; ma è anche il caso antico del sogno dell'esercito di Assurbanipal, o del faraone d'Egitto nell'Esodo – nella vita e nell'azione di una collettività intera. «Il sogno, in queste condizioni, non è profezia, bensí costrizione; non già annuncio, ma prefigurazione coercitiva» [Caillois 1962, trad. it. p. 37].

Non diverso è il senso del mondo onirico nell'antica civiltà giudaica, dove esso funge da guida e da presagio coattivo, e tuttavia è dominato dalla presenza del dio monoteista [*Genesi*, 20, 3; 28, 12; 31, 24; 37, 5, 9; 40, 8; 41, 1; 46, 2; *Numeri*, 12, 6; *Giudici*, 7, 12, 15; *I Samuele*, 3, 4, 8, 11; 28, 6; *II Samuele*, 7, 4; *I Re*, 3, 5, 15; *Giobbe*, 7, 14; 33, 15; *Daniele*, 2, 1; 7, 1; *II Maccabei*, 15, 11]. Il Nuovo Testamento a sua volta è intessuto di sogni-presagi che fungono da struttura fondante di nuclei fondamentali della teologia cristica. Ne fa fede, per tutti, il sogno di Giuseppe sposo di Maria, quando questa, «prima di essere venuti ad abitare insieme, fu trovata incinta per virtú dello Spirito Santo. Giuseppe... essendo uomo giusto e non volendola esporre all'infamia, pensò di rimandarla segretamente. Ma, mentre stava pensando a ciò, ecco che un angelo del Signore gli apparve in sogno, dicendogli: "Giuseppe, figlio di Davide, non temere... perché quello che in lei è stato concepito, è opera dello Spirito Santo"» [*Matteo*, 1, 18-21].

In modi impliciti o espliciti, adattati ai vari contesti culturali, i sogni riconosciuti come «veri» si configurano, nelle culture arcaiche, come tipiche epifanie

del sacro. Reciprocamente, si può anche dire che in tanto il sogno è assunto per vero, in quanto e se il «sacro» vi sia manifesto. Per gli indigeni melanesiani sono veri soltanto i sogni fatti prima di un'azione importante, e quelli ricevuti da maghi e personaggi autorevoli o da professionisti dei sogni, e ciò sancisce il rapporto fra potere, carisma personale e sacralità. La professione di veggente oniromante è ufficializzata in piú casi. Tra i Kavirondo del Kenya essi formano una società di «profeti-sognatori», gelosi della propria arte, che trasmettono scrupolosamente al figlio da loro scelto come successore. Consultati da clienti, i profeti-sognatori kavirondo, senza usare ingredienti artificiali, rinviano la risposta-profezia al sogno ch'essi riceveranno la notte seguente. In tutti i casi i sogni, una volta qualificati per veri, sono utilizzati come garanzia di sicurezza, di successo, di conoscenza in funzione pragmatica; né è lecito dunque isolare il mondo onirico dalla funzione culturale, sociale, esistenziale spettantegli in tutte le culture premoderne. L'impiego di pratiche oniropoietiche, come il digiuno, l'uso di narcotici e l'autoisolamento, rinsalda questa funzione operativa del sogno. I Jivaro dell'Ecuador, per preconoscere eventi ed effetti di azioni importanti, cercano di trarre consiglio dai sogni o da visioni. Le visioni sono per lo piú autoprocurate con tecniche speciali, sdraiandosi nella «capanna dei sogni» nel mezzo della foresta, bevendo l'infuso della radice maiguà, eccitante e allucinogena, oppure un potente narcotico. Gli antichi Greci praticavano l'incubazione dormendo in luoghi sacri come i santuari di eroi, certe voragini ritenute ingressi al mondo dei morti (νεκυομαντεῖα) e specialmente i famosi templi di Asclepio a Epidauro, Coo, Pergamo. Lo scopo dell'incubazione era di ottenere sogni divinatori dai morti e, specie in rapporto al culto di Asclepio, quello d'ottenere guarigioni [cfr. Dodds 1951; Meier 1962]. Ma se in questi casi si dànno pratiche intese a procurarsi sogni utili, non mancano, altre volte, tecniche volte ad annullare i presagi impropizi. Fin dall'antica civiltà mesopotamica i sogni molesti e sconvolgenti, considerati come sintomi di malattia o effetto di trame malvage ordite da qualche nemico, sono attribuiti in ogni caso all'incontro con potenze malefiche e demoniache che provocano gli incubi. Il soggetto provvede allora a riti purificatori e a formule propiziatrici per liberarsi della loro influenza [cfr. Oppenheim 1962]. Di fatto il sogno è conosciuto e conoscibile soltanto attraverso il racconto che ne fa il soggetto al risveglio [Bastide 1972, trad. it. p. 58], e il racconto a sua volta è un insieme di dati anamnestici che, come tale, comporta operazioni riduttive e selettive di vario ordine, dal soggetto stesso compiute a livello automatico. Tuttavia per una prospettiva storico-sociologica e antropologica, in rapporto al problema dei quadri culturali del sogno e del valore sociale assunto da esso, gli unici contenuti rilevanti sono quelli comunque esplicitamente espressi dal sognante al risveglio. Le eventuali modifiche, riduzioni o aggiunte apportate da lui con il distanziarsi dal preciso momento del sogno, gli elementi valutativi e interpretativi ch'egli vi associa in istato di semicoscienza o di piena coscienza non diminuiscono in nessun modo l'interesse dell'insieme, in una prospettiva socioculturale che intende, come parte integrante della «cultura del sogno» [Evans-Pritchard 1937, trad. it. p. 176], non solo il resoconto neutrale delle immagini oniriche, ma il complesso delle interpretazioni

generali e particolari date dal soggetto sognante e/o dall'interprete ufficiale, nonché dalla società nel suo insieme.

È significativo che nelle culture tradizionali ed arcaiche, anche ove il sogno non sia in sé guardato come speciale dono spirituale, lo è invece la sua interpretazione. Il biblico sogno del faraone interpretato da Giuseppe è un esempio probante del ruolo che l'interprete svolge come ispirato da Dio, nell'esplicitare il linguaggio di per sé oscuro del sogno e nello scoprirne i significati simbolici [Charsley 1973, p. 248]. In una prospettiva antropologica, ha senso pregnante il detto riportato da Caillois e ripreso dal testo postbiblico del *Midrāsh*: «Il valore di un sogno è legato unicamente alla sua interpretazione» [1962, trad. it. p. 32].

Quanto all'impiego del sogno come presagio, l'osservazione antropologica, tanto quanto quella storiografica mostra ch'esso si colloca morfologicamente entro il contesto delle pratiche divinatorie, delle quali condivide caratteri e strutture. La funzione divinatoria del sogno si esprime in forme istituzionali di varia natura, quali: l'ufficializzazione di «chiavi» d'interpretazione tradizionalizzate in ciascuna cultura, l'attribuzione d'una sapienza professionale, per l'uso dei codici interpretativi, a un personale specializzato – sognatori-indovini – e infine il ricorso a nuovi sogni o a rituali purificatori e a formule esorcistiche, ecc., come «antidoti» per annullare magicamente i sogni infausti. Il sogno-presagio è, per la sua struttura e i suoi impieghi, un'istituzione propria di società tradizionali, tesa a risolvere mediante meccanismi psicosociali, le ansie, le crisi e le frustrazioni provocate dall'incombere di problemi, scelte ardue e calamità individuali. Il sogno funge propriamente da oracolo. Lo dicono consapevolmente gli Azande del Sudan: «Le parole dell'oracolo... non sono come un sogno? Esso ti parla di una faccenda in modo confuso, come quando uno si sveglia dal sonno per raccontare il suo sogno e questo sembra uno scherzo, mentre, in effetti, ciò che uno vede nel sogno è reale» [Evans-Pritchard 1937, trad. it. p. 459]. Le «chiavi» dei sogni servono appunto a dipanare le tortuosità, a dare un senso preciso – «buono» o «cattivo» – al linguaggio enigmatico dei fantasmi onirici.

5. *Visioni iniziatiche e sogni sciamanici.*

Strettamente associato con il sogno-presagio è il sogno che fonda il destino individuale. È questo un tipo di sogni che si riferisce a momenti di crisi individuale, di transizione, da cui l'intero corso della vita del soggetto risulta marcato, e gli conferisce un nuovo status, un ruolo particolare. Non solamente il sogno notturno, ma anche la visione, determinata da uno stato di trance o da altra condizione alterata della coscienza, ha talora la stessa funzione, che può perciò dirsi iniziatica. Cospicui casi d'istituzionalizzazione del sogno e della visione come presagio iniziatico, da cui il soggetto trae indicazioni importanti per il proprio destino, o è investito d'un ruolo emergente, si riscontrano nel Nordamerica, tra gli Eschimesi e gli Indiani delle praterie. Tra questi ultimi, il giovane giunto ad età pubere riceve il crisma di guerriero da sogni o visioni; ma gli individui piú

dotati d'attitudini carismatiche ricevono, dalla visione, ogni tipo di potere magico, divinatorio, terapeutico, o anche l'investitura di sacerdoti o di capi. Sogni e visioni d'investitura iniziatica possono essere ricevuti spontaneamente e occasionalmente o essere procurati mediante pratiche oniropoietiche. Lowie riferisce il caso d'un Crow adulto, il quale nel portare all'abbeveratoio i cavalli s'addormenta e vede apparire in sogno un guerriero con alcuni disegni sulle gote, con penne d'avvoltoio sulle spalle, che gli insegna un canto magico. Quindi gli spiega che quel canto, quel disegno e quelle penne gli varranno ad assicurarsi vittoria in guerra e prestigio, se egli li adotterà come suoi distintivi personali. L'Indiano adotta per sé i segni e gli oggetti indicatigli, sicuro – recitando il canto appreso e dipingendo su di sé i disegni imparati – d'ottenere pieno successo.

Piú spesso sogni e visioni sono ottenuti da giovani sulla soglia dell'età adulta, in seguito a digiuno e autoisolamento prolungati per giorni e notti, e perfino col taglio d'una o piú falangi come rito sacrificale propiziatorio. Il giovane cerca la «benedizione» di un ente extraumano che gli si riveli e si ponga a disposizione come suo personale «spirito-guardiano», ossia come protettore da cui attingere incoraggiamento e garanzie di un prospero destino. Egli rivolge preghiere allo spirito del Sole, della Luna, della Stella mattutina, ecc. «Io sono povero..., – recita un giovane crow nella sua preghiera al Sole, – o Vecchio; dammi qualche cosa di buono, fa... ch'io colpisca il nemico, ch'io divenga un capo e possieda molte ricchezze!» [in Lanternari 1966, p. XII]. Oppure: «O Stella del Mattino, t'offro la mia falange. Sono povero. Dammi un buon cavallo, una bella moglie, una tenda dove io viva per conto mio, il potere di uccidere i nemici!» [*ibid.*]. Il repertorio degli enti che appaiono in sogno e a cui si rivolgono preghiere è dei piú vari, conforme alla varietà di esseri che popolano i miti ancestrali. Definiti come «visitatori dei sogni» (*pawágan*), essi si presentano al giovane come personaggi vivi e ben noti. Tra il soggetto sognante (o visionario) e il suo visitatore si stabilisce un contatto intimo di devozione-protezione per il resto della vita. In un tipico sogno d'un giovane ojibwa fa la sua comparsa un essere di sembianze antropomorfe, che poi, danzando, si trasforma in un'aquila dorata. Il ragazzo vede crescere anche sul proprio corpo penne simili a quelle del suo visitatore, che gli dice: «Nipote, penso che ormai tu sia abbastanza forte per seguirmi». L'aquila prende il volo e il giovane la segue [Hallowell 1962, trad. it. p. 130]. Il volo simboleggia il mutamento di status del giovane e la sua investitura iniziatica. Il rapporto fra il giovane e lo spirito-guardiano – uno stereotipo mitico tradizionale – è vissuto come un rapporto parentale; esso implica per il soggetto l'osservanza di obblighi e tabú vari, ma sostanzialmente gli conferisce potere, perché l'esperienza del sogno-visione lo cala entro il mondo metempirico donde implicitamente ogni potere promana. Perciò può avvenire che soggetti avidi e ambiziosi cerchino, attraverso reiterate e prolungate pratiche oniriche o visionarie, d'ottenere contatti con molteplici esseri protettori, in cerca di nuove «benedizioni», secondo un comportamento considerato eccessivo nella società ojibwa. «Un digiuno troppo prolungato viene considerato come una forma d'avidità non meno grave della bramosia di possesso» [*ibid.*, p. 134].

Anche tra gli Indiani d'America l'investitura iniziatica è solo un aspetto della complessa funzione del sogno-visione come presagio, come segno e strumento di fondazione. L'interpretazione dei vari significati e delle diverse funzioni appare chiara dal fatto che il sogno-visione sta, nel sistema di credenze tradizionali, alla radice dei piú vari elementi della cultura autoctona, particolarmente attinenti al campo cerimoniale e rituale. Le cerimonie tribali, i luoghi e gli oggetti di culto, la periodicità dei riti sarebbero stati fissati dagli antenati clanici in seguito a ordini ricevuti nei sogni e nelle visioni. D'altronde le tecniche mantiche praticate dagli indovini dànno spazio al sogno-visione, talora artificialmente provocato indossando la pelle di un animale appena ucciso, o ingerendo sostanze allucinogene [cfr. Fletcher 1907].

Il quadro delle tecniche volte a provocare sogni, trance con visioni, possessione o allucinazioni ed estasi – processi oniroidi per certi rispetti tra loro omogenei e cofunzionali in varie società arcaiche [cfr. Bourguignon 1972] – varia secondo le culture; esso include l'impiego di musica, tamburi, crepitacoli, canto, danza, pantomima: tutto entro un contesto comunitario partecipativo.

Un tipo particolare d'investitura iniziatica riguarda i sacerdoti (o *fetish-priests*, *féticheurs*) nelle culture tradizionali africane e gli sciamani delle culture nordasiatiche e nordamericane. Con essi viene consacrato il potere magico-taumaturgico della persona. Essi costituiscono la prova suprema del radicale mutamento intervenuto nel proprio Io e diventano, essendo pubblicamente raccontati e socializzati, miti di fondazione e insieme crisma sacramentale dell'ufficio che il sacerdote-sciamano eserciterà di fronte alla comunità. Naturalmente questo genere d'esperienze è sempre seguito da istruzioni teoriche e pratiche impartite da anziani maestri. Tuttavia è l'esperienza del sogno o della visione estatica che primariamente decide della carriera sacerdotale o sciamanica, indicando nell'individuo un «eletto».

Tra le popolazioni siberiane la chiamata sciamanica è spesso preceduta da malattie o da stati d'alterazione psicofisica quali un sonno prolungato, dei comportamenti anomali, convulsioni. Una malattia dagli effetti psicofisici allarmanti precede spesso la vocazione sacerdotale anche nelle società africane, dove il rapporto fra malattia e sogno è rivissuto dal soggetto stesso, all'uscita dalla condizione morbosa, come morte-rinascita. Frequenti ricorrono, nei sogni-visioni di vocazione sciamanica tra le culture siberiane, temi quali l'ascensione al cielo e l'incontro con gli spiriti, la discesa agli inferi e l'incontro con le anime dei morti, lo smembramento del proprio corpo e la sua ricostituzione normale. Il soggetto generalmente riceve, nel corso dell'esperienza onirica o visionaria, ordini e ammonizioni dagli spiriti.

Secondo Eliade, i temi paradigmatici dell'estasi iniziatica sono ordinati secondo una struttura ripetitiva. Il novizio incontra alcune divinità (la Signora delle Acque, il Signore degli Inferi, la Signora degli Animali); quindi è condotto, sotto la guida di qualche animale, al centro della terra e in cima alla montagna cosmica, dove vi è l'Albero del Mondo e il Signore dell'Universo; dall'Albero del Cosmo e per volere dello stesso Signore dell'Universo, riceve il legno per costruire il suo tamburo; degli esseri semidemoniaci gli insegnano l'origine e la cura di tutte le malattie; infine altri esseri semidemoniaci tagliano a pezzi il

suo corpo, lo fanno bollire e sostituiscono i suoi organi con altri migliori. Tutti questi elementi presi nel loro insieme «costituiscono una variante egregiamente congegnata di un tema universale: la morte e la resurrezione mistica del candidato, attraverso una discesa agl'Inferi seguita dall'ascensione al cielo» [1962, trad. it. p. 98].

Meno ricchi di suggestioni mitologiche, ma lineari nel loro simbolismo di morte-rinascita e di comunicazione con il mondo extraumano, si rivelano i sogni e le visioni di vocazione sacerdotale nell'Africa a sud del Sahara. Tra gli Nzema del Ghana il sacerdote (*komenle*) ispirato dagli dèi riceve una prima crisi di possessione spontanea, da cui è indotto – immediatamente o dopo dure prove e collaudi – ad avviarsi alla carriera di guaritore-veggente. Egli poi rinnova artificialmente la possessione in ogni occasione di culto pubblico, ricorrendo alle tradizionali tecniche dell'estasi e cioè danze accompagnate da canti corali, musiche, tambureggiamenti, in un'atmosfera d'intensa emozionalità collettiva. Anche qui certe strutture mitiche e oniriche si ripetono nei casi piú vari.

La *komenle* Akye Mokoah, invitata dall'antropologo a rievocare l'esperienza dalla quale fu indotta a divenire sacerdotessa, racconta che un giorno, da bambina, mentre si recava al fiume con tre compagne per attingere acqua, udí una voce che la chiamava per nome dal fiume. Si voltò e vide una donna seduta su uno sgabello. Teneva in mano alcune erbe e delle monetine. La donna le disse: «Prendi queste cose e va' a curare la gente». La bimba scappò spaurita, ma la donna lanciò verso di lei erbe e monete, e la bambina cadde priva di sensi. Le compagne corsero a dire ch'ella era morta. L'interpretazione dell'apparizione ricevuta dalla bimba fu data da un interprete ufficiale, il quale proclamò che ella era stata chiamata dalla divinità del fiume, la dea Azira, manifestatasi a lei seduta sullo sgabello, simbolo tradizionale di potere. La dea le imponeva dunque di dedicarsi al suo culto, come sacerdotessa guaritrice (con uso di erbe), pronosticandole buoni guadagni (le monete). L'interpretazione dell'esperto però non divenne operante se non parecchi anni dopo quando, sposata, Akye Mokoah partorí successivamente sei figli, che ad uno ad uno morirono. Allora, interpellato nuovamente un sacerdote, le fu risposto che se non si fosse decisa a porsi al servizio della dea Azira, avrebbe perduto in futuro tutti i suoi figli. Cosí ella dovette ottemperare l'ordine avuto nella visione quando era fanciulla, cioè curare e guarire i malati come sacerdotessa della dea da cui era posseduta [Lanternari 1974, pp. 179-80]. Non soltanto dunque la visione aveva provocato la sua «morte» (simbolica), ma implicava una minaccia di morte sui figli. Tale minaccia è esorcizzata con l'iniziazione sacerdotale. La donna chiude il racconto mostrando tre figli: «Dopo d'allora ebbi questi figlioli, tutti viventi».

Anche fra gli indigeni dell'Australia l'iniziazione del mago-sciamano segue una procedura nella quale il sogno-visione è elemento centrale, e comporta un'esperienza onirica di morte e rinascita. Secondo il racconto di un mago della tribú degli Unmatjera reso a Spencer e Gillen, un giorno, da giovane, costui «vide» venirgli incontro un vecchio mago che gli scagliò addosso delle pietre *atnongara* (pietre che costituiscono uno dei parafernali dei maghi). Con ciò l'uccise, gli asportò i visceri e abbandonò in terra il suo cadavere per tutta la

notte. L'indomani il vecchio tornò sul posto, inserí nel cadavere altre pietre *atnongara*, lo ricoprí di foglie e vi eseguí sopra un canto. Poi il vecchio ricostituí i visceri dentro il corpo, vi aggiunse nuove pietre e con alcuni colpetti al capo lo resuscitò. L'uomo si riprese, ma non sapeva né dove né chi si fosse. Aveva perduto la strada. Il vecchio lo rassicurò dicendogli: «No, tu non ti sei perso: eri stato ucciso da me». Quindi lo riaccompagnò al suo accampamento e gli mostrò la sua donna. Poiché egli aveva dimenticato ogni cosa del passato, dal suo contegno stravagante fu subito riconosciuto dalla gente come uno ch'era morto e rinato, e cioè come un mago-sciamano.

Come in altri sogni iniziatico-sciamanici di nativi australiani, la morte è determinata da un'aggressione da parte d'uno o piú esseri spirituali (qui il vecchio mago), in conformità del repertorio mitologico tradizionale e del simbolismo rituale in uso. Lo spirito fa morire il soggetto, e lo seppellisce (lo copre di foglie); quindi lo chiama in vita e l'investe dei poteri sciamanici, inserendogli nel corpo pietre nelle quali si condensa la potenza magica ambivalente, che prima uccide e poi resuscita. Notevole il ruolo del pubblico, che, visto il comportamento del soggetto al risveglio (oblio e smarrimento) e ovviamente dopo aver appreso il racconto del sogno, ratifica la sua investitura sciamanica.

Il tema onirico dell'aggressione e dell'uccisione non è che il riflesso delle reminiscenze e della visualizzazione dei riti d'iniziazione tribale. Essi comportano momenti drammatici nei quali si rappresenta l'aggressione dell'iniziando da parte di attori che impersonano spiriti e che lo sottopongono a torture e mutilazioni. Dunque da un lato il sogno-visione rispecchia il repertorio mitico-rituale proprio della tradizione culturale vigente, dall'altro ne ribadisce con forza il valore e l'efficacia sul piano sociale.

Il viaggio sciamanico al mondo degli spiriti è uno stereotipo ricorrente nelle pratiche d'intervento di maghi-sciamani a favore di persone in pericolo o per assicurare prosperi eventi alla comunità. In genere esso ripete la primigenia esperienza visionaria d'un volo al cielo sede degli spiriti datori di potere (aborigeni australiani, siberiani, ecc.), o d'un viaggio sotterraneo (sciamani siberiani, eschimesi, ecc.), com'è nel caso degli sciamani presso la tribú dei Mundurucú dell'Amazzonia. Questi provvedono sia, mediante visioni in privato, a recuperare l'anima rubata d'un infermo, sia, mediante un rituale pubblico e collettivo, a propiziare lo spirito della «Signora degli animali» dalla quale è fatto dipendere il benessere dell'intera comunità la cui esistenza è basata sull'attività della caccia. In entrambe le occasioni la visione sciamanica è strumento primario di conoscenza e d'intervento. Il contenuto della visione sciamanica, riferito agli astanti al risveglio dalla trance, è un contributo alla fiducia per un'iniziativa rischiosa e precaria. In questo senso il complesso sciamanico, con i suoi connotati mitici e le sue stereotipie psicodislettiche, funge da fattore pragmatico di valore sociale.

Nel campo delle tecniche oniropoietiche, visionarie e allucinatorie rientra il noto complesso magico-rituale del peyote tra gli Huichol del Messico. Il peyote occupa qui un posto centrale nella vita social-religiosa del gruppo. D'inverno, una volta chiuso il ciclo di coltivazione del mais, ha luogo il lungo pellegrinaggio

a Virikotà, lontana terra del peyote presso gli altopiani di Real de Catorce: terra mitizzata come luogo delle origini e centro della propria identità collettiva. Nel corso del pellegrinaggio, che è il tratto piú saliente del ciclo di vita religiosa tribale, gli Huichol rinnovano un contatto con il mondo del mito e con gli dèi del pantheon locale, attraverso il pasto collettivo di peyote, il cactus allucinogeno mitizzato e sacralizzato. Lo sciamano, *marakamé*, guida il rituale. Ma è la comunità nel suo insieme, nella sua estasi allucinatoria, che gestisce il rapporto col mondo primigenio delle origini. Nel suo insieme il culto del peyote svolge una primaria funzione inculturativa e iniziatica, di radicare ciascun individuo, in particolare le nuove generazioni, nel contesto della società, della cultura, tramite il contatto personale metafisico con le entità extraumane preposte al mondo reale. Il culto del peyote è un esempio cospicuo delle complesse funzioni sociali e culturali svolte dal mondo della visione e del sogno presso le società tradizionali: tanto che la ricerca di esperienze oniriche, visionarie e allucinatorie, in esse assume un ruolo istituzionale.

6. *Stereotipi onirici e stregoneria.*

In particolari periodi di fermento e di crisi fra gruppi socialmente oppressi o frustrati, si promuovono cariche d'aggressività individuale che, nelle società premoderne, prendono facilmente forma nei sogni e nelle visioni di stregoneria. È caratteristica, in questi casi, l'influenza biunivoca fra i contenuti dei sogni-visioni individuali e certi stereotipi mentali diffusi culturalmente. I primi forniscono temi ed elementi di cui la società e la cultura collettiva s'appropria. Diventano cosí altrettanti stereotipi tramandati dalla tradizione sia orale sia scritta, e dai quali per converso viene esercitata un'influenza incisiva e incontrollata sui temi onirici individuali e – piú ancora – sulla loro interpretazione. Viene a istituirsi un corpo omogeneo di credenze, tipicamente assunto come ideologia dominante e ampiamente condivisa dalla collettività. Nelle società illetterate a tradizione orale, l'ideologia della stregoneria, specie nelle fasi di maggiore espansione, è rinsaldata anche in virtú della visualizzazione dei comportamenti rituali con le trance, la possessione, la comune accettazione – tipica della tradizione – dei resoconti del soggetto al risveglio. Nelle società letterate nelle quali la scrittura spiega il suo ruolo culturale, le stesse scritture possono esercitare un ruolo importante nella diffusione di alcuni temi onirici e dei relativi codici interpretativi. Di fatto anche nelle società letterate premoderne, in alcune fasi di trasformazione e disagio piú intensi, si attua una interpenetrazione fra miti arcaici ed esperienze oniriche individuali, mentre i sogni stregonici di alcuni individui vengono assunti a documento di un'oggettiva realtà, che fa della stregoneria l'ideologia dominante.

Per ciò che riguarda la revivificazione di miti arcaici attraverso la scrittura nelle società premoderne occidentali, basti pensare all'influenza dell'*Apocalisse* nei sogni individuali nell'Europa dei secoli XVI-XVII, quale è rilevata da Burke [1973] attraverso le raccolte di sogni dell'epoca. D'altra parte la forza di penetrazione dell'ideologia stregonica a livello di massa nell'Europa dello stesso periodo è provata dalla pioggia di processi alle streghe e, ancor piú drammaticamente, dalle numerose confessioni, rese da donne accusate, di partecipazione alla «notte del sabba».

La solidarietà apparente fra accusatori e accusati, la frequente convergenza di idee circa la realtà oggettiva dei miti e delle pratiche di stregoneria a livello della Chiesa inquisitoriale tanto quanto del pubblico di accusatori e – in piú casi – delle vittime accusate, inducono a riflettere sulla efficacia di penetrazione d'uno stereotipo culturale diffuso e fatto circolare per precisi scopi ideologici. Burke opportunamente ipotizza che le persone in questione avessero avuto sogni o visioni influenzati inconsciamente da quello ch'era ormai divenuto uno stereotipo culturale dell'epoca. La risonanza popolare propria d'un arcaico complesso mitico-rituale di tipo stregonico, da epoca precristiana mai del tutto tramontato, e propagandato dalle autorità ecclesiastiche attraverso i processi di stregoneria per terrorizzare e tenere sotto controllo le folle, facilitava certamente l'accettazione d'un tale stereotipo a livello di massa. I verbali dell'Inquisizione e le opere dei demonologi dell'epoca contengono numerosi riferimenti all'uso – sotto forma di pozioni, filtri e unguenti – di piante psicodislettiche e allucinogene (mandragola, giusquiamo, belladonna, ecc.), il cui effetto avrebbe indotto, nei «servi di Satana», la diabolica illusione di recarsi in corpo astrale al sabba. Anche le pubbliche prediche avevano una loro efficacia nella formazione e diffusione di questo stesso stereotipo. Ne è un buon esempio la predica di san Bernardino da Siena contro «incantamenti, incantatori e malie». Subito dopo tale predica, secondo la cronaca, «furono accusati "incantatori" e streghe in quantità tale che... si determinò di arrestare quelle che avessero commesso i delitti piú gravi. Tra le altre ne fu presa una che confessò "senza niuno martorio", che aveva ucciso trenta bambini succhiando loro il sangue, e in piú aveva sacrificato il proprio figliuolo e del corpo ne aveva fatto polvere che dava a mangiare per i suoi incantesimi. Un'altra donna confessò di avere fatto simili cose...» [Bonomo 1971, p. 262]. Il partecipare in volo a feste, danze, orge notturne presiedute dal diavolo, praticare il cannibalismo, fare adunanze segrete costituivano ormai temi ufficializzati d'ogni interrogatorio dell'Inquisizione. «È ben difficile, nei casi in cui le accusate sostenevano d'aver compiuto in ispirito il viaggio, sfuggire all'ipotesi di stereotipi culturali del loro sogno-visione» [Burke 1973, p. 341]. Plausibilmente, esse fornivano durante l'interrogatorio versioni del loro sogno-visione elaborate estemporaneamente, ovvero interpretate dagli inquisitori nel senso da loro voluto.

In virtú del processo d'interiorizzazione degli stereotipi culturali, le immagini oniriche vengono automaticamente decodificate nei termini che il sistema d'idee collettive e tradizionali comporta ed impone. Nei «sogni del sabba» propri della stregoneria dell'Europa moderna, l'identificazione di visioni di terrore con effettivi interventi di streghe si opera in modi non dissimili da quelli riscontrati, in tutt'altro ambiente culturale, nei sogni di stregoneria di cui riferisce Evans-Pritchard tra gli Azande del Sudan. Gli Azande distinguono, dai semplici sogni vaticinatori, i sogni di stregoneria, caratterizzati come «brutti sogni», in-

cubi molesti e terrificanti che preludono a una disgrazia. «Non appena un brutto sogno affiora alla coscienza, – scrive Evans-Pritchard [1937, trad. it. pp. 176-177], – assume i colori della credenza nella stregoneria..., di un'esperienza reale di essa. Possiamo dire che gli Azande, anziché sognare la stregoneria, la vedono in un sogno»; «nei sogni si vedono realmente gli stregoni e si può conversare con loro». Anche tra gli Azande il complesso mitico e onirico della stregoneria ha una caratterizzazione costante che fa di esso uno stereotipo. I sogni di stregoneria occorrono di notte, perché nottetempo stregoni e streghe operano contro le vittime. Il repertorio di questi sogni-incubi è vario: cadere da grande altezza, essere accoltellato o inseguito, essere azzannato da una belva, annaspare in un fiume sul punto d'affogare, cadere in una fossa da selvaggina, essere aggredito da un mitico mostro o da nemici. In tutti i casi vi si rappresenta lo sforzo d'uno stregone di divorare l'anima del dormiente. Il fantasma apparso in sogno – animale, uomo, mostro – non è che un travestimento dello stregone malefico, che si cercherà d'identificare consultando l'oracolo, onde esorcizzare la sventura implicitamente annunziata ricorrendo anche a rimedi apotropaici con medicine magiche applicate sulla propria persona. Gli stereotipi onirici dell'attacco notturno, del divorare la vittima, del volo stregonico, ricorrono, come si vede, in mondi culturali primitivi e moderni, benché storicamente distanti ed eterogenei. Identica è, nei due casi, l'acquiescenza all'assunzione di questi stereotipi, come fondamento d'un intero sistema d'idee e di esperienze.

Le stereotipie culturali della stregoneria, come forma dell'aggressività socialmente diffusa, trapassano – psichicamente interiorizzate – nelle visioni e nei sogni individuali. D'un processo psichico-culturale di questo tipo è data esemplare testimonianza in Africa, nei resoconti di confessioni «diaboliche» rese, all'interrogatorio indetto dal profeta Albert Atcho della Costa d'Avorio, dai fedeli della sua religione terapeutica [cfr. Piault 1975]. Come le «streghe» confessavano dinanzi all'Inquisizione in Europa, questi seguaci d'un profeta africano moderno si autoaccusano di colpe e delitti terrificanti. Sono il risultato d'un processo di osmosi psichica tra mondo onirico e realtà oggettiva.

7. *Sogno, visione e movimenti social-religiosi.*

Un capitolo di grande rilevanza riguarda il sogno e la visione di fondazione, nel quadro dei processi di mutamento social-religioso. Rispetto alle tendenze che i sogni e le visioni di cui finora s'è detto rispecchiano in rapporto allo sviluppo di ciascuna società e cultura, in questi casi la loro funzione muta orientamento. Non piú conservatrice, essa diventa innovativa, dinamica e al limite rivoluzionaria. Sempre serbando il suo arcaico rapporto col mondo del sacro – fonte di potere che fa capo a entità extraumane –, il sogno o la visione di fondazione social-religiosa, oltre a imprimere una svolta, una «conversione», nel destino di una personalità individuale – il leader carismatico – modificandone status e ruolo sociale, com'è dei sogni tradizionali d'iniziazione, incide sul sistema dei modelli culturali e religiosi vigenti a livello di comunità. Questo tipo di sogni

e visioni riverbera il suo potenziale trasformatore su aggregati sociali, via via che schiere di seguaci accorrono agli annunzi del profeta, forieri di un rinnovamento totale delle condizioni d'esistenza, e d'un riorientamento generale della concezione del mondo. Ci si riferisce, a questo punto, ai movimenti carismatici di rinnovamento messianico, millenarista, escatologico, che punteggiano la storia delle civiltà antiche e moderne, illetterate e letterate, specialmente nei periodi di piú intensa e rapida trasformazione strutturale, di malessere culturale e sociale dovuto a urto con nuovi modelli di vita e cultura imposti da fuori o promossi dall'interno, all'oppressione di potenze egemoni, o di gruppi di potere all'interno. Nel fronteggiare situazioni di crisi collettiva, il profeta diventa l'interprete d'un generale bisogno di rinnovamento, di speranze e di attese pressanti. I sogni e le visioni della sua iniziazione profetica – attraverso le immagini e le voci di entità divine che vengono a lui per assegnargli la nuova missione – diventano il fattore di legittimazione del suo prestigio e la prova della sua «elezione». I sogni o le visioni di fondazione social-religiosa sono punti d'avvio per intensi rivolgimenti religiosi, culturali, sociali, politici d'interi gruppi tribali, nazionali o addirittura sovranazionali.

Il sogno e la visione dei profeti-fondatori si presenta come esperienza occasionale, o conseguente a choc per malattia e sventura, e comunque con i caratteri della «rivelazione». Secondo i casi e i diversi sostrati culturali, vi fanno comparsa gli spiriti, gli antenati, l'essere supremo, una divinità tradizionale. Ma nei profeti del filone monoteista – mosaismo, giudaismo, cristianesimo, islamismo – le apparizioni si concentrano in Dio, Gesú, angeli, santi; mentre tra i profeti dei popoli «primitivi» l'identità delle apparizioni dei sogni e visioni è data, variamente, da entità mitiche tradizionali ed altre provenienti da influenze bibliche e islamiche, a seconda della cultura – cristiana o musulmana – con cui il profeta e la comunità sono venuti a contatto. Generalmente il profeta, con lo sviluppo del movimento, riceve ulteriori sogni o visioni, che si susseguono per processo spontaneo, o per deliberata ricerca attraverso digiuni, mortificazioni, eremitaggi prolungati. Egli ne trae ispirazione per iniziative e decisioni concernenti il nome, la struttura, l'organizzazione, la dottrina del movimento, e per ogni innovazione da adottare. Ne trae le conoscenze indispensabili per guarire i malati, e per venire incontro alle attese comuni.

Facilmente l'abito del sogno-visione viene indotto dal leader ai proseliti, nella misura in cui si rende piú viva la carica di partecipazione emozionale, nei rapporti interpersonali instaurati fra gli adepti e il leader. Il profeta annunzia, come effetto delle rivelazioni ricevute, una palingenesi sociale e cosmica, promette la liberazione dall'oppressione, la fondazione d'una nuova patria ideale, l'inizio di un'era di benessere, prosperità e beatitudine. Per questo carattere apocalittico e di rinnovamento totale della visione e del messaggio, l'azione e predicazione del profeta, partendo da istanze religiose, si ripercuote in piú casi sul piano culturale, sociale e politico.

Il quadro storico dei movimenti social-religiosi fondati da profeti, in seguito a sogni e visioni, si estende ampiamente per epoche antiche e moderne, tra società eterogenee, illetterate e letterate. Comprende gruppi tribali nativi del-

l'Africa, Asia, Oceania, Americhe in età coloniale, il giudaismo antico, il cristianesimo dalle sue origini ai revival millenaristici e messianici d'età medievale in Europa, e a vari momenti del revival moderno in America (Shakers, testimoni di Geova, mormoni, avventisti, pentecostali, ecc.). Numerosi sono i casi di profetismo visionario nelle società extraoccidentali in età postcoloniale e in via di modernizzazione, in relazione ai processi di urbanizzazione con conseguente disgregazione dei modelli culturali tradizionali e senso di vuoto culturale e psicologico. In Italia il movimento di Davide Lazzaretti, sorto nell'area del monte Amiata nel 1878 in risposta a una situazione di crisi della società rurale dopo l'unità, trova la sua radice carismatica in una serie di sogni e visioni del fondatore.

In tutti i casi, pur nella grande varietà delle situazioni storiche e culturali, l'avvento dei profeti sognatori e visionari contrassegna fasi di grave rivolgimento sociale e culturale. Coincide con l'esplosione d'intensi fermenti mistici e di attesa di salvezza, che il profeta accoglie, interpreta e canalizza nel suo movimento. Sogni e visioni carismatiche seguono moduli nei quali le tradizioni arcaiche si fondono con nuovi elementi trasmessi, nell'esperienza del fondatore, attraverso contatti e influenze avute con mondi e culture d'altra origine o di altra epoca (per esempio, il ritorno – in età moderna – ai modelli del cristianesimo evangelico). È in questo senso che i sogni e le visioni in questi movimenti contengono una carica innovatrice che li distingue da quelli d'investitura sciamanica tradizionali. È notevole, in particolare, l'apporto di modelli giudaico-cristiani nelle immagini oniriche di profeti di società «primitive». È il riflesso del processo acculturativo prodotto dal contatto con missioni cristiane (cfr. gli articoli «Messia» e «Millennio» in questa stessa *Enciclopedia*).

8. *Visionarismo biblico e coranico.*

L'intera tradizione biblica è contesta di momenti nei quali visioni mistiche innescano processi di cambiamento di portata storica grandiosa. Il destino del profeta è segnato da questi sogni-visioni, e con essi è segnato il destino di un'intera nazione (Mosè, Ezechiele, Isaia, Daniele, ecc.) o addirittura di un'umanità intera (Gesú, apostoli, Maometto). La visione-rivelazione di Mosè è paradigmatica: «Mosè... guidò il gregge oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, a Oreb. E l'Angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco, di mezzo a un roveto. Egli guardò ed ecco, il roveto ardeva per il fuoco, ma il roveto non si consumava. E Mosè disse: "Voglio avvicinarmi e vedere questo gran prodigio: per qual ragione il roveto non si consuma"... Allora Dio lo chiamò di mezzo al roveto dicendo...: "Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo... Ho ben veduto l'afflizione del mio popolo che è in Egitto... Sono dunque sceso per liberarlo dalle mani degli Egiziani..."» [*Esodo*, 3, 1-8]. È la promessa della liberazione, il preannunzio del «patto». Uscito il popolo dall'Egitto, voci e visioni annunziano formalmente a Mosè il «patto» e i «Comandamenti», proclamano l'unicità di Dio. Il fuoco che distrugge il passato e purifica, la nube che rappresenta l'impenetrabilità e la trascendenza formano il quadro delle visioni: «"Io verrò a te in una densa nube affinché il popolo oda quando parlerò con te"» [*ibid.*, 19, 9]; e poi: «Il terzo giorno sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una densa nube sulla montagna... Il Monte Sinai era tutto fumante, perché vi era sceso il Signore nel fuoco... Il Signore disse a Mosè: "Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho tratto dal paese d'Egitto... Non avere altri dèi di fronte a me"» [*ibid.*, 19, 16-25 - 20, 1-3].

La grande tradizione visionaria veterotestamentaria dei profeti esilici trapassa poi, con Gesú e il cristianesimo, nel Nuovo Testamento. La continuità della tradizione tra il visionarismo ebraico e il vangelo di Cristo sembra suggellata nella «trasfigurazione» di Gesú, dove ai tre apostoli Gesú si presenta in visione insieme con Mosè ed Elia: «Il suo volto risplendette come il sole... Ed ecco che apparvero loro Mosè ed Elia a colloquio con lui» [*Matteo*, 17, 2-3]. Ma nella continuità è marcata la distinzione: «Una nube luminosa li coprí con la sua ombra, e dalla nube una voce che diceva: "Questo è il mio Figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto: ascoltatelo"» [*ibid.*, 5].

Con la visione di Mosè è fondata, nella storia mondiale, la fede monoteista; nella visione trasfigurata di Gesú è suggellata la nascita del cristianesimo. Ma il primo dei dogmi, quello della resurrezione di Cristo, ha il suo crisma – a sua volta – nella serie di apparizioni del Signore risorto a Maria Maddalena, alle donne al sepolcro, ai discepoli di Emmaus, e cosí via, fino alla conversione e rivelazione di Paolo di Tarso [*Atti degli Apostoli*, 9, 3-8]; mentre nella «rivelazione» di Giovanni è condensata la somma dei significati escatologici e apocalittici del nuovo credo: «Nel giorno del Signore fui rapito in Spirito e udii dietro di me una voce potente come di tromba... Mi volsi per vedere la voce che parlava con me e... vidi sette candelabri d'oro...» [*Apocalisse* (*Libro della Rivelazione*), 1, 10-12]. L'intera tradizione giudaico-cristiana sancisce in questo modo la netta sua diversificazione da ogni precedente «pagano», riservando valore sacrale unicamente al sogno o alla visione dettati da ispirazione divina, condannando ogni altro sogno, ogni altra visione come manifestazioni insignificanti o diaboliche. Nasceva la grande mistica giudaico-cristiana, con le sue infinite proliferazioni, fino ad epoca odierna, rinnovando ogni volta – particolarmente fra comunità squassate da seri squilibri sociali e in grave crisi di disorientamento – un visionarismo modellato sui paradigmi biblici. Ad esempio vigoreggiano sogni e visioni mistico-carismatiche tra le odierne sette pentecostali americane formate da immigrati alienigeni, in situazione di marginalità sociale, alla ricerca disperata d'una identificazione in mezzo alle metropoli dispersive del mondo industriale.

Il filone monoteista si sviluppa storicamente nell'islamismo, le cui origini, sul piano biografico, si ritrovano precisamente nelle visioni carismatiche del fondatore, Maometto. Nelle prime apparizioni da lui avute si condensano due funzioni fondamentali proprie d'ogni iniziazione profetica: l'istruzione o rivelazione del nuovo credo, e l'investitura o vocazione profetica. Secondo la tradizione biografica, il profeta stava praticando il ritiro annuale. «Egli (l'angelo Gabriele) mi si accostò... mentre dormivo [nella grotta...] Teneva in mano un feltro ricamato che avvolgeva un libro. "Recita", mi ordinò. "Non recito!", risposi. Allo-

ra mi schiacciò il libro sulla bocca e sulle nari cosí forte che stavo per soffocare. Ho creduto per un istante che si trattasse della Morte. Poi mi lasciò». Per due volte di seguito l'angelo, nel sogno, ripeté la sua intimazione. «La quarta volta mi disse: "Recita". Risposi: "Che cosa debbo recitare?"... Allora mi disse: "Recita (questo): In nome del tuo Signore... superiore a qualsiasi essere, Lui che ha insegnato tramite la Penna, ha insegnato all'uomo quel che egli non sapeva" (*Corano* XCVI, 1-5). Ho recitato e l'angelo ha finito per allontanarsi da me». Dopo il sogno d'istruzione iniziatica, con il suo carattere compulsivo proprio già della tradizione profetica ebraica, ecco la visione d'investitura e vocazione: «Ho lasciato la grotta e, appena arrivato in mezzo alla montagna, ho udito una voce proveniente dal cielo che diceva: "O Muḥammad! Tu sei l'apostolo di Allāh e io sono Gabriele". Ho alzato la testa verso il cielo... ed ecco Gabriele che era là, nelle parvenze di un uomo, con i piedi congiunti, all'orizzonte del cielo» [Fahd 1972, trad. it. p. 753]. Nella tradizione islamica, poi, non v'è periodo nella vita delle comunità o degli individui in cui i sogni non assumano una parte di grande rilievo [cfr. Grunebaum e Caillois 1966].

9. *Fondatori religiosi e profeti sognatori fra le società preindustriali.*

Il visionarismo giudaico-cristiano di tradizione biblica accompagna il processo di propagazione del cristianesimo in Occidente fin dal IV secolo – si pensi ai sogni di Licinio, Costantino, Giuliano – costituendo un decisivo fattore di stimolo, ispirazione e promozione del primo grande movimento di espansione della Chiesa cristiana. In particolare il sogno di Costantino, con il segno premonitore del trionfo della nuova religione (*In hoc signo vinces*), si veste d'una carica iniziatica, profetica e fondante di portata storica nello sviluppo del cristianesimo come religione dell'impero romano.

Ma il tema biblico, soprattutto veterotestamentario, di sogni e visioni profetiche ritorna, con un suo ruolo fondante, anche nel secondo grande movimento di propagazione del cristianesimo, tra le società autoctone d'America, Africa e Oceania soggette, in età moderna, all'egemonia politica, culturale e religiosa dei bianchi. Il modello biblico di sogni e visioni profetiche, innestandosi sul tronco di credenze e pratiche sciamanico-vaticinatorie proprie già di tradizioni aborigene, si sviluppa in una serie di iniziative profetiche ad opera di personalità carismatiche, da cui sorgono, in una miriade di gruppi tribali, altrettanti movimenti social-religiosi d'attesa millenarista e/o messianica (cfr. i già citati articoli «Messia» e «Millennio») esprimenti il disagio delle comunità dinanzi alla supremazia dei bianchi ed altrettante reinterpretazioni del messaggio biblico orientate in senso autonomista e libertario.

Ma sogni e visioni carismatiche costituiscono una struttura caratteristica anche in numerosi movimenti religiosi d'età postcoloniale, sorti in paesi di nuova indipendenza, nella fase di trasformazione culturale e di crisi delle strutture tradizionali, per effetto del processo di modernizzazione. Sogni profetici e visioni mistico-iniziatiche si presentano come un pattern costante, o almeno prevalente, di quei movimenti social-religiosi che fungono da nuclei di riaggregazione di individui emarginati o isolati nel processo di urbanizzazione. Essi offrono, nella crisi socioculturale che incombe, un principio di riadattamento. Cosí proliferano, nell'Africa odierna, nuove Chiese spirituali e di guarigione per opera di leader sensibilizzati al cristianesimo e fortemente influenzati dal messaggio profetico emanante dal modello biblico, specialmente neotestamentario. Il profeta locale fonda, ogni volta, la sua Chiesa dietro un sogno o una serie di sogni e visioni, che in lui ripetono l'antica tradizionale funzione di vocazione e messaggio, di fondazione e d'investitura iniziatica. Sul modello della Pentecoste, la nozione e l'esperienza di uno «spirito» che scende nella persona vi assume un ruolo centrale, mentre la preghiera, sostituendo i vecchi rituali magici, si carica di funzione terapeutica e salvifica.

Tra le Chiese piú diffuse in Nigeria, Ghana e paesi attigui è quella dei cherubini e serafini. Fu una visione di angeli, avuta dal fondatore Mosè Orimolade nel 1925, a suggerirne la denominazione e la struttura e ad attribuire al profeta la sua missione predicatrice. Ciò avvenne dopo un prolungato digiuno, a cui anche oggi i fedeli ricorrono, unendosi a cantare in coro fino ad ottenere visioni, sull'esempio del fondatore. Un altro profeta, Joseph Appiah, nel 1922 dava il via a una nuova Chiesa, la Musamo Disco Christo Church oggi tra le maggiori del Ghana, dopo aver ricevuto la visione di angeli scesi dal cielo e che gli deposero sul capo una corona. Secondo l'interpretazione data a questa e ad altre visioni avute altresí da fedeli, egli sarebbe stato da Dio nominato re.

Tra il profeta e i suoi seguaci viene facilmente a formarsi un canale di comunicazione simbolica e partecipativa, attraverso un circuito di visioni che trapassa dall'uno agli altri, rinforzando la carica proselitistica e l'efficacia di conversione del messaggio che vi si accompagna. Varie sono le forme particolari con le quali si manifesta questo circuito di visioni. Quando nel 1952 il profeta John Mensah fondò a Kumasi il movimento della Church of Christ, le visioni ricevute da lui, venuto dal pentecostalismo locale, s'integrarono nelle visioni dei fedeli riuniti in assemblea. Il bollettino agiografico del movimento riporta la visione avuta da una proselita, cui apparve il teschio del profeta con dentro una sfera di luce sfolgorante e la scritta «Luce del mondo». In un altro caso, il capo spirituale e fondatore della Nazarene Healing Church, David Mensah, fu spinto da vari sogni avuti di notte ad assumere la missione «divina» di guaritore carismatico, allorché gli apparve una moltitudine di stelle e sentí una voce che gli ordinava di rifarsi al passo del *Vangelo secondo Marco* [16, 15] dove Gesú ordina agli apostoli di andare per il mondo a predicare. D'altra parte il profeta Francis Mills, figura di mistico e asceta proveniente dalla Chiesa dei cherubini e serafini, fonda un movimento (Faith Brotherhood Praying Circle) decisamente improntato al visionarismo. Egli stesso fu spinto da ripetuti sogni rivelatori, e non senza remore da parte sua, ad iniziare la sua missione. Cominciò con una grave malattia, in seguito alla quale, pregando e digiunando, entrò in una condizione d'incoscienza per sei giorni di seguito, ricevendo i primi sogni profetici. Sognò di predicare dinanzi a una gran folla, e di operare guarigioni; sognò la venuta dell'angelo Gabriele (evidente influsso della Chiesa da cui proveniva), che l'in-

vestiva profeta. Tra il profeta e i seguaci del movimento è frequente la comunicazione, a distanza, attraverso visioni.

Una illustrazione chiara dell'incidenza dei contenuti onirici o visionari, nella configurazione del culto che ne deriva per l'iniziativa del fondatore, si ritrova nella storia del movimento dell'Action Church, fondato nel Ghana dal profeta Moses Armah nel 1948, e delle sue visioni o sogni di fondazione di cui egli in persona ha reso il racconto all'antropologo che l'interrogava. Il caso indica emblematicamente la rete d'influenze sincretiche, in parte tradizionali, in parte legate a letture teosofiche e ad esperienze metodiste pregresse nonché a certa iconografia cristiana convenzionale, che s'intreccia sia nella tematica onirica sia nell'interpretazione resane dal profeta medesimo. Vale la pena riportare il caso in dettaglio. «Una notte, – narra Moses Armah, – ebbi un sogno. Mi apparve Gesú in persona. Egli camminava sopra un ponte; io stavo immobile e ritto in mezzo al ponte... Gesú mi si fece avanti, camminando, vestito con un abito blu. Il vento soffiava, egli camminava pian piano, come una persona. Era una persona. I capelli gli erano tutti sulle spalle. Io lo stavo guardando. Egli si voltava pian piano verso di me. Mi guardò ed io caddi a terra. Mi rialzai, e vidi che lui s'allontanava. "Questo è Gesú", dissi "egli se ne va". Ma Gesú tornò indietro, mi guardò, e quando i miei occhi s'incontrarono con i suoi, caddi di nuovo a terra. E questo accadde tre volte di seguito. Dopo, non lo rividi piú e mi svegliai dal sogno» [Lanternari 1974, pp. 167-68]. È il primo di tre sogni carismatici di Armah. «Nel secondo sogno, – narra egli stesso, – io vedevo che dai miei capelli spuntava un mazzo di banane. Questo crebbe e divenne maturo. Allora io vidi venire qualcuno a cogliere le banane. Ma quelle banane erano del tipo a frutti lunghi... Anch'io stavo per coglierli. Ma quella persona s'avvicinò e disse: "Non mangiare!" Quindi mi portò un'altra specie di banane, col frutto corto. Ed io ne mangiai. Mi disse: "Non mangiare quelle lunghe, mangia queste!" Poi mi svegliai, e rimasi pensoso. Da quel giorno che sognai le banane lunghe, ogni volta che ne sento il profumo mi viene il vomito, e non posso piú neanche toccarle» [*ibid.*, p. 168]. Poi il commento si prolunga nell'interpretazione del sogno, data a posteriori dal soggetto medesimo. «Dapprincipio io non capii il significato del mazzo di banane. Ora l'ho capito. Io dovevo fondare questa chiesa. Il mazzo di banane era il simbolo della nuova chiesa. Mangiare le banane corte significa fondare la nuova chiesa» [*ibid.*]. Anche il terzo sogno, sul tenore del primo, ricalca esperienze bibliche avute dal soggetto al seguito dei metodisti. La Bibbia vi emerge come elemento centrale. «Mi apparve una luce, – prosegue il racconto in prima persona, – mentre dormivo. E, sempre in sogno, cominciai a leggere la Bibbia. Dopo di ciò il mio cuore cominciò a battere forte. Mi ridestai e cominciai a cantare. Ero sveglio e cantavo» [*ibid.*]. Dunque il sogno si prolunga ininterrottamente nella veglia e ne determina l'azione. «Allora uscii, e cominciai ad andare di luogo in luogo continuando a cantare... Ero ben sveglio: cantavo e capivo che dovevo cantare cosí, a lungo. La mattina dopo non potevo mangiare, ma potevo soltanto cantare. Mia moglie cominciò a preoccuparsi. Mi preparò da mangiare, ma io dissi: "No!", e continuavo a cantare. Il mio cuore era pieno di gioia mentre cantavo... Mia moglie credette ch'io fossi diventato matto. Invece

era gioia ciò ch'io sentivo, e non pazzia. Non potevo piú dormire. Tutta la notte seguente non dormii. Andavo avanti cantando e cantando. Per tre giorni questo continuò. Dopo, cominciai a uscire da questo fervore. Da quel giorno io cominciai a cambiare mente» [*ibid.*, pp. 168-69]. Il resoconto termina con una riflessione a posteriori, con la quale si suggella il significato dei sogni in rapporto all'azione sociale che ne discende. «Da quel giorno, – dice Armah, – io cominciai a cambiar mente. M'ero accorto, da allora, che la chiesa a cui appartenevo non mi dava quello di cui avevo bisogno. Dopo di allora dissi: "Fonderò una chiesa, una nuova chiesa"» [*ibid.*, p. 179; cfr. anche Lanternari 1978]. Esaminando i sogni di Armah in rapporto con il culto fondato, emerge la loro concatenazione. Gesú apparso come nuova figura nel primo sogno diventa figura essenziale della nuova ideologia religiosa. Il canto inesausto del profeta e la Bibbia diventano elementi centrali del rituale collettivo – che infatti dà il massimo risalto ai canti corali, ispirati ad esultanza come nel sogno e dopo il sogno – e alla recitazione della Bibbia. Il mito privato sbocca nel rituale anche perché il fondatore – imitando Gesú e sviluppando la tradizione dei sacerdoti-guaritori – assume, in seguito al sogno, il potere di guarire i malati mediante preghiere, e il rituale di guarigione diventa tratto saliente del nuovo culto. Cosí il sogno marca un rinnovamento individuale, che trasmuta il visionarismo arcaico in una creatività socialmente feconda di nuovi valori.

Se dai casi fin qui ricordati risulta il nesso assai stretto che lega la nascita di movimenti religiosi del filone giudaico-cristiano – sia originario sia sincretico, sia tra società occidentali sia fuori di esse – con esperienze di sogni e visioni carismatiche ricevute dai fondatori, non meno stretto è il rapporto d'origine tra nuove religioni del filone scinto-buddhista, nel Giappone moderno, e visioni-rivelazioni dei fondatori corrispondenti. Basti ricordare il caso paradigmatico d'una delle religioni nuove piú diffuse oggi in Giappone, il Tenri-kyo. La fondatrice Miki Nakayama nel 1838 avviò la sua predicazione dopo aver avuto la visione di Dio in persona: una visione di cui sarebbe rimasta l'impronta decisiva nel culto e nella dottrina, basati sulla fede in un dio assoluto, benché si ammetta simultaneamente l'esistenza di divinità minori di derivazione scintoista. I miti antropogonici – secondo cui Dio creò la coppia ancestrale Izanagi e Izanami da cui sorsero le generazioni umane –, e la dottrina cosmogonica, con la separazione della terra dal cielo e la nascita dei continenti furono rivelati alla fondatrice in successive visioni.

Nell'insieme, comparando i casi suesposti, è da considerare la complessa rete di condizionamenti culturali che improntano ciascuna manifestazione di sogno o visione di fondazione religiosa. Il sistema tradizionale di credenze, di miti, di riti vi lascia tracce decisive, unitamente a tratti acculturativi desunti da esperienze, avute dal fondatore, di altri modelli religiosi e culturali d'origine esterna, il tutto organicamente unito in singole e varie formazioni, per la mediazione delle distinte individualità, in un particolare rapporto con le comunità d'appartenenza.

10. *Visioni, apparizioni, miracoli, santuari.*

La rilevanza sociale e culturale del sogno/visione, come si vede, non dipende dal dato psicologico individuale del sogno sognato o della visione ricevuta, ma dal racconto fattone dal soggetto, e/o da altri per lui, e dalla concatenazione di effetti che dal racconto, e relativa interpretazione, scaturisce nei rapporti tra il sognante-visionario e la società cui egli appartiene. È storicamente verificato che sogni e visioni culturalmente rilevanti sono quelli consegnati a un racconto socializzato, e in un modo o in un altro istituzionalizzato. Ma il processo d'istituzionalizzazione del sogno-racconto (o visione-racconto) segue vie differenti nelle diverse società e nei vari contesti, e diversi rispettivamente ne sono gli effetti su scala sociale e culturale. Il racconto del sogno-visione è un segno di carisma individuale da cui il gruppo trae beneficio collettivo per il tramite delle opere taumaturgiche nelle quali ci si attende e si ha fede che la personalità carismatica esprima e riversi il carisma personalmente acquisito. Le società tradizionali del Terzo Mondo, prima e dopo il contatto col cristianesimo, seguono – nei vari culti divinatori, iniziatici, sciamanici e di possessione – questa tendenza. Essa si ritrova anche nei vari movimenti «spirituali» di cui si è parlato, nonché nei culti di tipo pentecostale della società moderna industrializzata. Diverso certamente è, dalle società tradizionali a quelle moderne, l'ordine concettuale e ideologico preposto alle manifestazioni miracolistiche quali guarigioni, scampo da calamità, ecc. Nel primo caso ci si riferisce strettamente al carisma magico-carismatico dell'operatore, nel secondo si dà ampio riconoscimento all'intervento dello «spirito» divino. Ma in tutti i casi, nei culti tradizionali, in quelli pentecostali e nelle chiese spirituali, il sogno/visione del leader si trasfonde in un visionarismo diffuso, con l'effetto aggregante di affratellamento, su un piano etico-sociale ed emozionale, tra i seguaci del culto. V'è in questi culti un miracolismo spiccatamente sociale, per il quale i proseliti attendono guarigioni, salute, fecondità, prosperità, successo dal rapporto immediato con il leader, nel contesto della comunità compatta dei seguaci. La stessa recitazione volontaria dei sogni, cosí com'è tra i fedeli dell'Independent African Church (Kenya e Uganda), costituisce un momento rituale che lega l'individuo alla vita della comunità, con il fornire indicazioni d'immediato interesse comune, o che investono il comportamento del singolo verso il gruppo. Tutto ciò «esprime vividamente l'intenso grado di comunanza di vita ed il coinvolgimento dei membri tra loro» [Charsley 1973, p. 256].

Diverso orientamento ed effetti specifici presenta il processo di socializzazione delle visioni o apparizioni presso società e culture d'impronta cattolica, quando su tale processo s'inserisce, con il suo riconoscimento ufficiale, la Chiesa. Questa assume su di sé l'esperienza individuale dell'apparizione carismatica e la colloca nel contesto della sua agiografia tradizionale, indirizzando il culto collettivo, che spontaneamente ne scaturisce, verso un modello stereotipato e una struttura burocratizzata. Conformemente all'ideologia soterica ed ecumenica della Chiesa cattolica, il visionarismo è da essa assunto come strumento di salvezza individuale, obliterandone la componente sociale predominante.

A tale proposito è da precisare che la tradizione cattolica, da san Tommaso in poi, distingue la «visione», fenomeno legato ad esperienze interiori d'individui dotati di attitudini mistico-estatiche, dall'«apparizione» la quale – come la manifestazione di Cristo risorto agli apostoli – è percepita visibilmente, esteriormente ed estemporaneamente in regime ordinario di veglia, indipendentemente da condizioni mistico-estatiche [cfr. Green e McCreery 1975]. Proprio le apparizioni, una volta che dalla Chiesa ne sia dato il riconoscimento ufficiale, divengono il punto di avvio, nel corso dei secoli, di processi d'istituzionalizzazione religiosa, nella forma di culti miracolistici legati al luogo dell'apparizione, e dagli ampi riflessi sulla cultura di massa. Le visioni dei mistici, d'altra parte, sono ordinariamente integrate nella letteratura agiografica, ed eventualmente incorporate nel culto come modello pedagogico e con funzione di edificazione spirituale. Dalle apparizioni scaturiscono culti incentrati sull'oggetto-fantasma «apparso», laddove dalle visioni dei mistici nascono culti incentrati sulla persona-soggetto protagonista dell'esperienza visionaria.

La procedura seguita dalla Chiesa di fronte al manifestarsi d'una o piú apparizioni carismatiche in luoghi determinati da parte di individui d'accertata credibilità, comprende in genere: l'ufficializzazione dell'apparizione come «miracolo», l'assunzione del soggetto protagonista come «miracolato», la consacrazione del luogo dell'apparizione con erezione di un tempio-santuario, infine la materializzazione visiva dell'immagine apparsa mediante rappresentazione figurata destinata a fungere da centro d'un culto locale. La carica carismatica espressa nell'evento dell'«apparizione» assurge a modello mitico-prototipico d'un culto miracolistico. Questo ricalca e riplasma l'arcaica esperienza di magia apotropaica e protettiva d'età precristiana, attraverso la devozione di masse peregrinanti alla ricerca d'ogni sorta di grazie, guarigioni, protezione, riparazione di torti. Numerosi culti di santuari debbono la loro origine a un siffatto processo di burocratizzazione e materializzazione di originarie esperienze di apparizione carismatica.

Il ruolo assunto, nella tradizione cattolica, dalla «visione» e dall'«apparizione» nelle distinte e specifiche connotazioni socioculturali, è ben illustrato da un lato dal caso paradigmatico della grande mistica visionaria santa Teresa d'Ávila (XVI secolo) e d'altro lato dall'esempio di importanti santuari cultuali sorti su luoghi di apparizioni. L'esperienza di santa Teresa è compendiata nella sua autobiografia: «Mi apparve un angelo nel fisico quale mi capita molto di rado di vedere, non alto ma piccolo e molto bello... Nelle sue mani vidi una grande lancia d'oro, che all'estremità aveva una punta di fuoco. Me la conficcò profondamente nel cuore diverse volte, sino a raggiungere i visceri. Ogni volta che l'estraeva, me li sentivo strappare insieme alla lancia, ed io rimanevo distrutta dal grande amore di Dio. Il dolore era cosí forte da farmi gemere, ma mi procurava anche una sensazione di tale dolcezza che non riuscivo a desiderare che smettesse» [in Warner 1976, trad. it. p. 341]. A questa visione mistica segue un'altra visione profetica, da cui la santa trae consapevolezza della propria elezione. «Sembrò che la Madonna mi prendesse per mano. Mi disse che le procuravo un gran piacere servendo la gloria di san Giuseppe, e mi promise che i progetti che ave-

vo fatti per il convento si sarebbero realizzati... Sembrò quindi che mi mettesse al collo una catena d'oro da cui pendeva una croce di grande valore... Tale fu la visione che al Signore piacque di concedermi, che ogni altra cosa terrena mi sembra sporca fuliggine» [*ibid.*, p. 343]. Questa visione mistica, e come essa altre del genere, hanno esercitato un'influenza decisiva, come modello di spiritualità, sullo sviluppo del culto cattolico postriformista. Ne discende, ogni volta, un culto personalizzato intorno alla figura del santo visionario, detentore e dispensatore di carismi e di miracoli.

Diverso è, ogni volta, il caso delle «apparizioni» occasionalmente occorse a personaggi di per sé insignificanti. Ne discende un culto dedicato al titolare dell'apparizione (Madonna, santi), mentre ne risulta santificato il luogo, come sede e meta del culto miracolistico. Di tutti i santuari cattolici quello della Madonna di Guadalupe in Messico raccoglie in sé tutti gli elementi della devozione postriformista. Esso rivela chiaramente il meccanismo con cui dall'apparizione miracolistica insorge un culto di risonanza mondiale. Secondo il racconto ufficiale, nel 1531 un Indio convertito, Juan Diego, percorrendo i monti presso Tepeyac, udí risuonare un misterioso e affascinante coro di voci, a cui seguí un'apparizione. Gli apparve, sulla cima del monte, una donna di splendida beltà, con abiti sfolgoranti. Vide sul suolo un arcobaleno della cui luce rifulgevano le piante come fossero piante celestiali. La figura femminile gli chiese di dire al vescovo di costruire una chiesa in suo onore. Ma il vescovo non diede ascolto al contadino. In un'altra apparizione la Madonna annunziò a Juan Diego che, scalando il monte, egli avrebbe trovato delle rose che avrebbe dovuto riportarle. Benché fosse inverno e il luogo brullo, l'uomo fiduciosamente scalò la montagna finché rinvenne i fiori che riportò alla Madonna. Ma ella glieli consegnò ordinandogli di tornare dal vescovo con le rose nascoste dentro il mantello. Dinanzi al vescovo, l'uomo aprí il mantello e lasciò cadere le rose. Ma sul mantello apparve impresso il volto della vergine. Dinanzi al prodigio il vescovo si convinceva, e serbava l'immagine della Madonna come sacra reliquia entro la chiesa da lui fatta costruire: chiesa che sarebbe assurta a santuario, il piú venerato del Messico. Nell'insieme il racconto funge da mito di origine del santuario. Vi trova la sua convalida ufficiale la concatenazione storica tra l'apparizione, la dedica dell'immagine sacra e la santificazione del luogo di culto miracolistico, destinato ad essere assunto a simbolo d'un popolo e d'una nazione [*ibid.*, pp. 344-45].

Il racconto delle origini di questo santuario segue un pattern comune anche a molti santuari occidentali, come quello di Lourdes sorto dopo l'apparizione (1858) della Vergine a Bernadette Soubirous, e quello di Fatima con l'apparizione (1917) della Madonna a tre pastorelli. Il tema mitico dell'apparizione della Madonna ad alcuni bambini si ripete con spiegabile frequenza. Un esempio eloquente ne è fornito dalla storia del santuario delle Tre Fontane in Roma. La sua nascita si colloca nel clima di disagio, angustia ed insicurezza, con congiunti fermenti di religiosità popolare miracolistica e salvazionista, determinati dalla crisi postbellica nella metà degli anni '40. Mentre la «Madonna pellegrina» circola di casa in casa e le mura del Castro Pretorio spontaneamente si ricoprono di ex voto, nell'aprile del 1947 una prima apparizione si verifica, secondo il racconto canonico, a tre fratellini che giocano all'imbocco di una grotta nella periferia urbana. Sul fondo della grotta appare loro la figura di una «bella signora» circonfusa di luce. Anche al padre, che interviene interrompendo la sua meditazione biblica (era un missionario protestante), appare la medesima immagine, ch'egli riconosce come quella della Madonna. Altre apparizioni si verificano piú tardi a lui, convertitosi al cattolicesimo. Dall'episodio suddetto all'istituzione del santuario i passaggi sono rapidi e precisi. Pubblicizzazione del miracolo (ad opera della stampa cattolica), inizio dei pellegrinaggi sul posto, partecipazione del sindaco della città, instaurazione d'una statua della «Madonna della rivelazione», valorizzazione ufficiale dell'apparizione da parte del pontefice nel definire il dogma dell'assunzione (1950), infine donazione della grotta e del terreno circostante al Vicariato (da parte dell'Ente Eur) per l'erezione del santuario: è un procedimento, svoltosi dal 1947 al 1956, che vede l'ufficializzazione di un'«apparizione» individuale in un culto attivo e socializzato [cfr. Padiglione 1978].

Considerando, a questo punto, nel loro insieme e comparativamente i caratteri del visionarismo d'ambito cattolico e quelli del visionarismo proprio delle società tradizionali di livello etnologico, o dei gruppi pentecostali del mondo moderno, ne risultano precise tendenze differenziali. Nella tradizione cattolica sia la visione sia l'apparizione sono integrate, come miracoli individuali occorsi all'origine, in altrettanti contesti cultuali, nei quali esse sono assunte a modello e crisma, o garanzia, di miracoli avvenire. Tali miracoli sono creduti o attesi come manifestazioni di grazia e di salvezza individuale, fuori da ogni richiamo comunitario e sociale. Nelle società tradizionali, tanto quanto nei gruppi pentecostali moderni e nelle Chiese spirituali ricollegabili al modello pentecostale, le manifestazioni di visionarismo sono improntate a un rapporto d'intensa partecipazione comunitaria. Esse si caricano di una funzione aggregante e socializzante, che si estende anche ai culti miracolistici che vi si associano, per cui l'individuo cerca o attua una propria salvezza, come membro d'una comunità partecipativa e solidale, disposta a dividere fra tutti i benefici, le utilità o i suggerimenti derivanti da sogni, visioni, apparizioni di ciascuno. Ma mentre la funzione ordinaria del sogno/visione nelle società tradizionali e nei contesti culturali arcaizzanti è di fornire – senza modificare la realtà sociale – strumenti di premonizione, d'investitura mistica e/o di salvezza per l'individuo in un intimo nesso con la sua società o con il suo gruppo, in casi storicamente determinati di crisi e malessere collettivo per anomia o urto interculturale, il sogno/visione di particolari personalità può avviare un processo dialettico che attraverso sostanziali modificazioni del reale apre la comunità verso nuovi orizzonti. [V. L.].

Adler, A., e Zempléni, A.
1972 *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Hermann, Paris.

Bastide, R.
1972 *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris (trad. it. Jaca Book, Milano 1976).

Bonomo, G.
1971 *Caccia alle streghe*, Palumbo, Palermo.

Bourguignon, E.
1972 *Dreams and Altered States of Consciousness in Anthropological Research*, in F. L. K. Hsu (a cura di), *Psychological Anthropology*, Schenkman, Cambridge Mass. 1972².

Brelich, A.
[1962] *The Place of Dreams in the Religious World Concept of the Greeks*, in Grunebaum e Caillois 1966, pp. 293-301 (trad. it. pp. 77-87).

Burke, P.
1973 *L'histoire sociale des rêves*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», XXVIII, 2, pp. 329-42.

Caillois, R.
[1962] *Logical and Philosophical Problems of the Dream*, in Grunebaum e Caillois 1966, pp. 23-51 (trad. it. pp. 27-59).

Charsley, S. R.
1973 *Dreams in an independent African church*, in «Africa», XLIII, 3, pp. 244-57.

Devereux, G.
[1962] *Pathogenic Dreams in Non-Western Societies*, in Grunebaum e Caillois 1966, pp. 213-28 (trad. it. pp. 139-59).

Dodds, E. R.
1951 *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley Cal. (trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1969).

Eliade, M.
[1962] *Initiation Dreams and Visions among the Siberian Shamans*, in Grunebaum e Caillois 1966, pp. 331-40 (trad. it. pp. 89-103).

Evans-Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Angeli, Milano 1976).

Fahd, T.
1972 *Naissance de l'islam*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Histoire des religions*, II. *La formation des religions universelles et des religions de salut dans le monde méditerranéen et le Proche-Orient. Les religions constituées en Occident et leurs contre-courants*, Gallimard, Paris, pp. 646-94 (trad. it. in *Storia delle religioni*, II. *Giudaismo, Cristianesimo e Islam*, Laterza, Bari 1977, pp. 741-90).

Fletcher, A. C.
1907 *Dreams and visions*, in «Bulletin of the Bureau of American Ethnology», XXX, pp. 400-1.

Green, C., e McCreery, Ch.
1975 *Apparitions*, Hamilton, London (trad. it. Astrolabio, Roma 1976).

Grunebaum, G. E. von, e Caillois, R.
1966 (a cura di) *The Dream and Human Societies*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles (trad. it. parziale in *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966).

Hallowell, A. I.
[1962] *The Role of Dreams in Ojibwa Culture*, in Grunebaum e Caillois 1966, pp. 267-92 (trad. it. pp. 105-37).

Lanternari, V.
1966 Introduzione alla trad. it. di Grunebaum e Caillois 1966, pp. v-xxix.
1974 *Antropologia del sogno*, in *Antropologia e imperialismo*, Einaudi, Torino, pp. 139-90.
1978 *Dreams and visions from the spiritual churches of Ghana*, in «Paideuma», VII, 24, pp. 85-102.

Leeuw, G. van der
1937 *De primitieve mensch en de religie; anthropologische studie*, Wolters, Groningen (trad. it. Boringhieri, Torino 1961).

Le Goff, J.
1971 *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, in «Scolies», I, pp. 123-30 (trad. it. in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977², pp. 279-86).

Lévy-Bruhl, L.
1922 *La mentalité primitive*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 1966).

Lincoln, J. S.
1935 *The Dream in Primitive Cultures*, Cresset, London.

Lowie, R. H.
1966 *Dreams, idle dreams*, in «Current Anthropology», VII, 3, pp. 378-82.

Malinowski, B.
1927 *Sex and Repression in Savage Society*, Kegan Paul, Trench and Trubner, London (trad. it. Boringhieri, Torino 1969³).

Meier, C. A.
[1962] *The Dream in Ancient Greece and its Use in Temple Cures (Incubation)*, in Grunebaum e Caillois 1966, pp. 303-18.

Oppenheim, A. L.
[1962] *Mantic Dreams in the Ancient Near East*, in Grunebaum e Caillois 1966, pp. 341-50 (trad. it. pp. 61-75).

Padiglione, V.
1978 *Il miracolo della Vergine delle Tre Fontane*, in F. Saija (a cura di), *Questione meridionale, religione e classi sociali*, Guida, Napoli, pp. 309-28.

Piault, C.
1975 (a cura di) *Prophétisme et thérapeutique*, Hermann, Paris.

Runzo, J.
1977 *Visions, pictures and rules*, in «Religious Studies», XIII, 3, pp. 303-18.

Stanner, W. E. H.
1956 *The Dreaming*, in T. A. G. Hungerford (a cura di), *Australian Signpost*, Cheshire, Melbourne, pp. 51-65; ora in W. A. Lessa e E. Z. Vogt (a cura di), *Reader in Comparative Religion*, Row and Peterson, Evanston Ill. 1958, pp. 514-23.

Tylor, E. B.
1871 *Primitive Culture*, Murray, London (trad. it. parziale in P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino 1979⁶, pp. 3-29).

Warner, M.
1976 *Alone of All Her Sex: the Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Random House, New York (trad. it. Sellerio, Palermo 1980).

Warner, W. L.
1958 *Black Civilization*, Harper and Row, New York 1958².

Qual è il valore da attribuire all'attività onirica? Le risposte sono piú d'una, in conformità con i vari livelli d'**interpretazione**. La visione che si ha in sogno (cfr. **sonno/sogno**) è anzitutto un **fenomeno**, un **evento** o invece, facendo parte di quel livello umano in cui non si esercita la **volontà** (cfr. **coscienza/autocoscienza**), rientra solamente nell'area dell'irrazionale (cfr. **razionale/irrazionale**, **esoterico/essoterico**)? Come evento e fenomeno può essere oggetto di **comunicazione** con il **linguaggio** di altri fenomeni, utilizzandone il **codice**; come pertinenza del puro **inconscio** esso rinvia da un lato, quello del soggetto, a problemi psicanalitici (cfr. **angoscia/colpa**, **castrazione e complesso**, **desiderio**, **identificazione e transfert**, **piacere**), dall'altro, quello di una valenza culturale, a tutta una serie di coordinate che influenzano, direttamente o meno, sia il sognare sia le **credenze** collettive sul **significato** delle visioni. Si tratta dunque di considerare, in questo caso, le ragioni per le quali alcune **società** lasciano aperto un ponte tra il loro modo di **essere** e il **mondo** invisibile rappresentato dai sogni; e quanto

i processi **d'esclusione/integrazione** di qualsiasi tipo (nell'area **della religione**, della **politica**, **dell'economia**) o le forme di disagio esistenti nello **spazio sociale** veicolino aspettative **collettive** per un cambiamento **futuro** (cfr. **età mitiche**, **messia**, **millennio**), in relazione allo stato presente (cfr. **passato/presente**, **antico/moderno**, **escatologia**). **Tutto** ciò collocherebbe la visione onirica in un contesto assai piú vasto, facendole superare **i** limiti posti da certe **tradizioni** nel puro campo della **divinazione** o del linguaggio **attraverso** cui gli **dèi** o i **demoni** o gli **eroi** del mito (cfr. **mito/rito**) comunicano con **gli uomini**. Le visioni diverrebbero, in definitiva, uno dei **livelli attraverso** i quali ogni **cultura** (**cfr. cultura/culture**) esprime con una **percezione** particolare dei **sensi** (cfr. anche **soma/psiche**) le sue forme di malessere e la sua **immaginazione** (cfr. **immaginazione sociale**).

're moderne

'me-

Stregoneria

Esiste la stregoneria? In realtà il problema ha molte facce. Anzitutto, sotto il nome di stregoneria vengono studiati fenomeni distanti nello spazio e nel tempo e la cui identità è per ciò stesso problematica. In secondo luogo tali fenomeni vengono studiati da punti di vista notevolmente differenti. Gli storici studiano nella stregoneria il manifestarsi di tensioni e conflitti propri dell'Europa medievale e dei primi secoli dell'Europa moderna; studiano in primo luogo l'atteggiamento della Chiesa e dell'Inquisizione verso un fenomeno ch'esse hanno forse storicamente contribuito a creare e di cui hanno in ogni caso definito, fissato e indubbiamente deformato l'espressione attraverso la trascrizione di interrogatori e processi. Per gli storici tali trascrizioni costituiscono il solo materiale utilizzabile e, si può dire, la sola realtà empirica del fenomeno. Alcuni di essi, fra cui Murray [1921], Caro Baroja [1961] e Ginzburg [1966], hanno tentato di mostrare come attraverso le descrizioni degli accusati si potesse intravedere, dietro al linguaggio, il riferimento a un sistema di pensiero anteriore alla repressione cristiana, e in particolare a rituali di fecondità e di fertilità. Questa ipotesi, la cui fondatezza sembra probabile, ma dalla quale Murray ha tratto conseguenze chiaramente gratuite e persino fantasiose sulla reale esistenza di un culto segreto e di una religione organizzata all'epoca dell'Inquisizione cristiana, ha in particolare l'effetto di spostare l'oggetto della ricerca storica e, parallelamente, in parte di modificarlo. La sua coerenza intellettuale infatti non va piú ricercata nella sua interezza all'interno di una particolare congiuntura storica (quale ad esempio le «grandi epidemie diaboliche» di cui parla Le Roy Ladurie [1966] a proposito della fine del XV secolo nella Franca Contea, nei paesi baschi e nella Linguadoca, e che egli associa a una piú o meno chiara presa di coscienza da parte dei contadini delle ingiustizie, in particolare fiscali, di cui erano oggetto), ma risiede piuttosto nel rapporto in cui queste manifestazioni, almeno virtualmente e sotto il loro aspetto intellettuale, vengono a porsi con l'insieme delle credenze pagane scomparse, agonizzanti o sopravvissute, rispetto alle quali non dovrebbero dunque apparire come aberrazioni, superstizioni o originali forme di resistenza.

Gli etnologi hanno sugli storici l'ambiguo vantaggio di studiare l'attualità. Si tratta di un vantaggio doppiamente ambiguo. In primo luogo gli etnologi che studiano l'Europa incontrano piú o meno le stesse difficoltà degli storici, cui si aggiungono quelle suscitate dal loro tentativo di valorizzare sistemi d'interpretazione ufficialmente sconfessati. Inoltre, se la coerenza intellettuale di cui dànno prova tali sistemi permette a Favret-Saada di protestare contro la visione che sarebbe propria di studiosi del folclore e giornalisti di un mondo contadino «arretrato» e «stupido», e sostenere invece espressamente che «il contadino non è piú incapace di chiunque altro di maneggiare la relazione di causalità» [1977, p. 16], bisogna tuttavia osservare che tale coerenza non ha nulla di storico, né viene oggi compresa in rapporto a una totalità attuale, simbolica e

intellettuale. Temuta o dileggiata, nascosta o ignorata, la stregoneria nel *bocage* normanno non ha sotto quest'aspetto (solo sotto quest'aspetto) niente a che vedere con quella perseguitata dall'Inquisizione, di severità ineguale a seconda dei paesi e delle epoche, né con quella che studiano gli etnologi operanti in società nelle quali il riferimento alla stregoneria ha un valore esplicativo ufficiale. Questi etnologi di culture diverse sono, per parte loro, presi nelle incertezze della propria tradizione intellettuale e, a volte, troppo sensibili agli aspetti funzionali di un sistema di credenze e di riferimenti di cui credono di esaurire la razionalità situandolo in rapporto alla logica d'insieme di un sistema culturale.

Né agli uni né agli altri viene l'idea di un raffronto pertinente fra manifestazioni culturali evidentemente diverse ma la cui identità, se esiste, non può essere fondata se non per via transculturale. È scorretto – bisogna riconoscerlo – sostenere che tale idea non venga realmente a nessuno; tuttavia essa non regge, o regge poco e non si esplicita mai totalmente. I *readings* pubblicati da Marwick [1970] raccolgono tanto articoli o brani di opere consacrate ai processi di stregoneria (come quelli che studia Macfarlane [1967; 1970] nell'Essex dal 1560 al 1680), quanto brani di Apuleio o analisi riguardanti diverse società africane, americane o oceaniane. Carlo Ginzburg, interrogato da Fabre, ammette la possibilità di tracciare un parallelo fra le ondate di stregoneria europee e quelle africane, o piú esattamente fra i culti «anti-stregoneria» di ispirazione cristiana legati alle une e alle altre [cfr. Charuty, Fabre e Ginzburg 1980]. Ma non v'è alcuna sede in cui il paragone abbia valore di metodo, o conduca alla definizione precisa di un oggetto; in nessun luogo viene affermata l'idea che l'accurata analisi di una logica pagana non parcellare (non ridotta a sopravvivenze, superstizioni o condotte marginali) possa aiutare a circoscrivere e comprendere, nella diversità dei contesti culturali, le ambiguità che pesano sulla costituzione e sull'analisi del fenomeno della stregoneria.

Tali ambiguità si esprimono infatti non solo nel contenuto apparente dei fatti e delle credenze analizzati (di cosa hanno paura i diversi attori? A chi e a cosa credono? I giudici, gli accusati e le vittime condividono le stesse credenze?), ma anche nei punti di vista accettati per effettuare queste analisi. È a volte facile distinguere fra gli attori, in particolare fra gli inquisitori, coloro che credono alla realtà dei fatti di stregoneria da coloro che li imputano ai disturbi mentali degli accusati che si confessano o si proclamano stregoni. È in genere meno facile, anche per chi vi si dedica professionalmente, distinguere fra i vari gradi di credenza. Il primo di questi non è raro al giorno d'oggi, e impedisce di stupirsi che intere società abbiano potuto essere ossessionate dalla paura della stregoneria; non pochi uomini hanno creduto e ancora credono che altri uomini, per effetto di qualche dono ereditario o acquisito, di una potenza particolare o di specifiche conoscenze tecniche, possiedano, a volte assieme al dono dell'ubiquità, il potere di attaccare con successo coloro di cui sono gelosi o che per una ragione qualsiasi vogliono eliminare. Questo tipo di credenza, che poggia dunque sulla realtà dei poteri degli stregoni, non appartiene (o almeno cosí si spera) agli storici e agli etnologi. Essi possono tuttavia, anche a costo di meritarsi l'accusa di ottuso positivismo, interrogarsi sulle ragioni dell'altrui credenza e sul suo particolare tipo di efficacia, cioè, in una certa misura, sull'efficacia della stregoneria, se non degli stregoni. Ma questo stesso problema rinvia a un dibattito non ancora risolto che ha avuto luogo fra gli storici, e che può essere compendiato nella questione della realtà del sabba: esso non verte piú, cosí, sulla realtà dei poteri stregoneschi ma sull'esistenza degli stregoni. Si è già segnalato come per Murray, secondo il quale tutte le confessioni e le testimonianze non potevano essere frutto di pura e semplice illusione (di invenzione, suggestione o terrore), l'ipotesi della sopravvivenza di un culto pagano portasse all'affermazione che le confessioni degli accusati di stregoneria fossero sostanzialmente veritiere: degli «stregoni» celebravano realmente un culto di fertilità, grosso modo corrispondente ai culti primitivi evocati da Frazer, successivamente interpretato dall'Inquisizione cristiana come espressione di un'attività sovversiva e diabolica. Pur astraendo dall'ipotesi della sopravvivenza di un culto pagano organizzato, è a volte difficile comprendere dagli scritti degli storici se essi facciano o meno propria la visione di Michelet, se credano o meno alla realtà di tali raggruppamenti di scontenti e di oppressi che le crudeltà del tempo avrebbero contribuito a formare. Qui il dubbio sorge tanto sull'esistenza di gruppi organizzati quanto sulle cause della loro comparsa.

Si distinguerà, infine, un terzo tipo di punto di vista, di gran lunga il piú convincente: si tratta di quello che tende a mettere in luce proprio il primato della credenza. Sembra indubbio che certi individui, nel condividere le credenze del proprio ambiente, abbiano potuto, per una ragione o per l'altra, forse sotto l'effetto di un'accusa, credersi stregoni; in questo senso sono certamente esistiti degli stregoni. Come scrive Macfarlane [1967, p. 18] a proposito dell'Essex, «probabilmente vi furono coloro che giunsero a credersi stregoni, ma non vi è prova che essi formassero un'organizzazione cosciente». In altre parole l'esistenza degli «stregoni» può essere un effetto della credenza, ma la proposizione inversa è estremamente dubbia, e sembra importante, da un punto di vista teorico, decidere se la credenza viene al primo o al secondo posto, se è causa o effetto. La credenza stessa può infatti trovare fondamento nella realtà, e piú precisamente nella realtà storica: perché resti valido il principio dell'ipotesi di Murray non è necessario supporre che nell'era cristiana si praticasse nella clandestinità un culto pagano strutturato e regolare. Vi sono sopravvivenze diverse da quelle istituzionali, e il tema della stregoneria può essere stato, in Europa come in Africa, piú tenace di altri, o meglio piú adattabile di altri, e dunque suscettibile di manifestazioni storicamente ricorrenti, ma sempre piú o meno adattate, che impediscono di parlarne come di una semplice sopravvivenza. Gli storici, sembrerebbe, possono ottenere piú risultati prendendo in considerazione i dati raccolti dagli etnologi nelle società in cui la stregoneria possiede uno statuto ancora vicino a quello dell'ufficialità che non istituendo un parallelo con gli studi relativi alla stregoneria europea attuale. Bisogna tuttavia essere coscienti che la validità di quest'affermazione resta subordinata a due condizioni: la prima è che gli storici, o almeno alcuni di essi, abbiano veramente l'intenzione di elaborare un'antropologia storica, cioè di non limitarsi a comprendere la logica diacronica dei fatti che studiano ma anche la loro logica sin-

cronica, la loro articolazione in rapporto ai fatti contemporanei e, quando si tratta di fatti di rappresentazione, i meccanismi e le modalità della loro efficacia; la seconda è che, nel caso particolare della stregoneria, possa essere stabilita la pertinenza dei fatti studiati in altre aree rispetto ai fatti studiati e ai problemi posti dagli storici dell'Europa. È postulando questa pertinenza che viene qui suggerito di compiere una deviazione attraverso l'antropologia non europeista, e in particolare attraverso l'Africa. Tale continente offre infatti, contemporaneamente in un lasso di tempo relativamente breve, modelli di stregoneria ufficiale ed esempi di perturbazioni apportate a tali modelli per l'effetto congiunto del cambiamento sociale e del cristianesimo.

1. *La stregoneria degli etnologi.*

Va anzitutto riconosciuto agli etnologi lo sforzo compiuto per precisare i termini da loro usati. In Francia, nel linguaggio corrente, il termine *sorcier* ha numerosi significati: esso si applica generalmente a personaggi ritenuti in grado di praticare il maleficio a distanza, di conoscere le virtú di certe droghe e, in qualche modo, le ricette dell'azione malefica, salvo eventualmente ad impiegarle «a fin di bene», poiché magia bianca e magia nera sono sempre molto vicine fra loro. Al limite basta a definire lo stregone il possesso del *Petit Albert* o del *Grand Albert*, che si presentano come libri di cucina e offrono al lettore innumerevoli ricette per attaccare o per difendere, per fare o disfare: la stregoneria nasce da un sapere di cui il libro, in questo caso, assicura la trasmissione e l'efficacia. Ma lo stregone, o piú spesso la strega (poiché, sotto quest'aspetto, la figura della stregoneria è facilmente femminile), è anche quell'essere sdoppiato che, abbandonata nel letto la propria apparenza corporea, fugge a raggiungere i suoi compagni in festini notturni nei quali la Chiesa ha talvolta visto diabolici baccanali. Tale immagine è piú vicina a quella dei racconti della nostra infanzia: una strega cattiva, capace di apparire o scomparire a suo gusto, sempre temibile e temuta da tutti, salvo dalle fate e dai maghi, potenze del bene in ultima analisi piú forti di quelle del male. È anche l'immagine delle streghe sulla scopa, di fantastiche cavalcate, immagine che la tradizione ha talvolta considerato divertente e ha mantenuto con qualche tenerezza (come testimonia, con Veronica Lake, il film di René Clair), ma che conserva qualcosa dei terrori infantili. Né ciò avviene senza ragione, poiché la morte dei bambini era spesso imputata, nel medioevo, alle azioni di stregoneria, alle streghe del sabba. Lo stregone, infine, è il medico degli altri o, se si preferisce, il medico «altro», quello di cui i romanzi di vita coloniale o i film di avventura presentano un'immagine alternativamente terrificante o grottesca. Questione di moda occidentale: è di buon gusto, a seconda delle epoche, sia denunziare in nome della ragione trionfante o della vera religione il «ciarlatanismo» di questi falsi guaritori e di questi falsi preti, sia fare rispettosa allusione ai loro poteri nascosti, alla loro conoscenza intuitiva di misteri che sfuggirebbero al razionalismo occidentale. Chi li aveva direttamente avvicinati – ufficiali o amministratori coloniali

– aveva spesso dato prova di maggior acutezza rilevando in quelli che essi chiamavano indifferentemente «adoratori di feticci» o «stregoni» una volontà di resistenza culturale (o di resistenza pura e semplice), la determinazione ad opporsi ai civilizzatori ad ogni costo.

Naturalmente questo triplice uso del termine 'stregone' non è puramente arbitrario, e le immagini dello stregone delle nostre campagne, della strega che vola a cavallo di una scopa e del guaritore esotico non sono prive di rapporti fra loro, rapporti tanto piú inquietanti se si pensa che, al contrario, in aree come quella africana ruolo del guaritore è spesso, come si vedrà, lottare contro «stregoni» che, oltre al dono dell'ubiquità, condividono con i loro omologhi europei il gusto delle riunioni notturne e, con i vampiri dell'Europa orientale, quello del sangue. Ma l'analisi deve svolgersi su buone osservazioni empiriche correttamente trascritte; l'antropologia britannica ha proposto distinzioni e definizioni, proponendo in particolare di distinguere fra *witchcraft* e *sorcery*. Evans-Pritchard [1937], che ha istituito per primo questa distinzione, ne ha a sua volta derivato il principio dagli Azande, la popolazione dell'Africa orientale oggetto delle sue ricerche e alla quale ha consacrato uno studio divenuto il testo fondamentale in materia. Infatti, come nota Marwick [1970], tale distinzione non è presente nelle definizioni della maggioranza dei dizionari inglesi ma, derivata dagli Azande, diventa un principio operativo in antropologia sociale e presuppone una definizione del termine 'magia'. Le attività magiche, secondo Evans-Pritchard e Marwick, non sono a priori oggetto di un'approvazione o di una condanna della società: esse sono socialmente e moralmente «neutre». Che siano opera di specialisti o, come avviene per un buon numero di esse, di chiunque altro, le attività magiche tendono a controllare le forze impersonali e «sovrannaturali» che pesano sul corso degli avvenimenti, tramite rituali in cui intervengono sostanze materiali e incantesimi verbali. Presso gli Azande la differenza essenziale tra *sorcerer* e *witch* consiste nel fatto che il primo per compiere le sue malefatte ricorre alla magia, mentre il secondo (che è spesso una donna, benché questo privilegio sessuale non costituisca affatto una regola assoluta in Africa) agisce indirettamente tramite i poteri sovrannaturali (*mystical*) specifici della propria personalità. Secondo la letteratura etnologica *sorcerer* e *witch* si distinguono per altre caratteristiche: il primo agisce volontariamente, mosso da motivi comprensibili anche se moralmente riprovevoli; non possiede speciali doni; la conoscenza delle sostanze necessarie (in Africa) o degli incantesimi appropriati (in Oceania) è in genere sufficiente a definirlo tale. Il *witch* è invece una figura piú tragica, vittima in qualche modo di un potere piú forte di lui, ereditato, innato o involontariamente acquisito fin dalla piú tenera età. Infine, le spiegazioni relative al concetto di *witchcraft* fanno riferimento a disgrazie generali, mentre quelle relative al concetto di *sorcery* a disgrazie particolari.

Tale distinzione non può essere applicata a tutti i casi osservati; molti di essi le sono anzi estranei, tanto che ha potuto essere messa in discussione da diversi punti di vista. Bisogna tuttavia riconoscerle anzitutto un sicuro valore operativo, poiché se le combinazioni che essa propone non sono riscontrabili ovunque, se anche gli elementi che essa inserisce in queste combinazioni non

vengono necessariamente intesi in modo univoco (cosí, il carattere «volontario» o «involontario» della stregoneria può applicarsi sia alle condizioni della sua acquisizione, sia a quelle del suo esercizio), essi forniscono tuttavia, anche o soprattutto nella misura in cui restano problematici, un buon punto di partenza per la descrizione e l'analisi dei differenti casi dello schema in questione. Anche l'elemento che sembra essere comune alle rispettive definizioni di *witchcraft* e *sorcery* (il loro carattere malefico) si rivela estremamente problematico: in molte società i poteri attribuiti allo stregone e al controstregone, all'aggressore e al difensore, non vengono considerati differenti nella loro sostanza, e la frontiera tra i poteri cosiddetti illeggittimi dello stregone e il potere legittimo dell'uomo forte resta incerta poiché la nozione di legittimità ha valore retrospettivo e i giudizi che la concernono spesso sanciscono un dato di fatto e dei rapporti di forza. Ma questa incertezza apre interessanti prospettive sulla nozione di potere. Cosí le distinzioni e le esitazioni degli etnologi hanno almeno il vantaggio di autorizzare o suscitare un certo numero di problemi convergenti in forma di alternative (materiale/spirituale, maschile/femminile, volontario/involontario, innato/acquisito, benefico/malefico, legittimo/illegittimo), che sembrano poter concernere indifferentemente le realtà africane, oceaniane, amerindie, ecc.

Si analizzeranno qui essenzialmente alcuni esempi africani che sembrano avere una portata generale ed essere illuminanti da un triplice punto di vista. Nelle società di lignaggio africane la stregoneria, nella misura in cui viene considerata privilegio di individui dotati di speciali poteri psichici, non è antisociale o marginalmente sociale ma fa parte integrante delle definizioni complementari dell'ordine globale. In secondo luogo, le descrizioni che se ne possono dare «dal vivo» (attraverso le confessioni degli accusati, le voci che si diffondono o gli specialisti locali di guarigione e di antistregoneria) evocano in modo piuttosto impressionante quelle che inquisitori e giudici hanno potuto raccogliere nel loro tempo; in particolare, i temi dello sdoppiamento, della metamorfosi e dell'ambiguità del rapporto stregone/controstregone presentano, sull'uno e sull'altro continente, nell'una e nell'altra storia, numerose analogie. Infine, il cristianesimo in certe società africane, gli sconvolgimenti suscitati dal mutamento sociale ed economico in tutte, hanno intaccato con brutalità ineguale, ma in modo ovunque irreversibile, un ordine sociale che assegnava un ruolo preciso, anch'esso ineguale secondo le società ma sempre ufficiale e funzionale, alla stregoneria. Nelle società caratterizzate da un intenso sforzo di cristianizzazione si assiste da una parte a «fiammate» di stregoneria che un po' dovunque in Africa corrispondono piú a una crisi sociale che non a un'estensione del fenomeno (non solo l'ordine sociale e ideologico tradizionale, parzialmente scardinato, non costituisce piú un quadro intelligibile, un modello e un principio d'interpretazione per la malattia, la disgrazia e la morte, ma compaiono nuove sventure – esodo rurale, disoccupazione, insuccessi scolastici, ecc. – delle quali il vecchio sistema non può piú dar conto), dall'altra alla comparsa di un mondo barocco in cui si mescolano linguaggio cristiano e linguaggio pagano, diavoli e stregoni, e che non può non ricordare quello evocato da Ginzburg [1966] a proposito dei benandanti del Friuli del XVI e XVII secolo.

Lungi dall'essere antisociale, il fenomeno della stregoneria risulta parte integrante di ciò che, con la riserva di ulteriori precisazioni, ci si propone di chiamare la logica del paganesimo. L'autore di quest'articolo ha già avuto occasione di suggerire, a proposito della Costa d'Avorio e in generale della realtà africana [Augé 1975*a*], che il fenomeno della stregoneria, considerato come un corpo di credenze generali, si presenta sotto tre aspetti complementari: come sistema, come teoria e come pratica. Il sistema fornisce la composizione del mondo della stregoneria assumendolo esplicitamente in funzione dell'organizzazione sociale. Per questa via è possibile sapere, a proposito di questo o quel sistema, che vi sono necessariamente uno o piú stregoni per lignaggio, o, a proposito di altri, che gli stregoni sono necessariamente estranei al lignaggio. Si può cosí ugualmente sapere se esiste o meno una società di stregoni per ogni villaggio, o delle società intervillaggio, se gli stregoni sono in maggioranza giovani o vecchi, uomini o donne, se la loro eventuale gerarchia riproduce o capovolge quella della vita sociale. La topografia della stregoneria può coincidere in misura maggiore o minore con quella del villaggio e del territorio, se, ad esempio, un certo albero o un certo crocevia vengono considerati il luogo delle riunioni notturne degli stregoni. Nel complesso il mondo della stregoneria si presenta, sotto quest'aspetto, come il riflesso o una copia del sistema sociale. La teoria, poi, spiega e dà valore alle caratteristiche del sistema: in quanto tecnica, essa si pronunzia sulle modalità di acquisizione del potere e sulla natura di questo; nel suo aspetto interpretativo, si esprime sulle rispettive potenze dei diversi attori che intervengono nel dramma della stregoneria, ed enumera gli avvenimenti suscettibili di essere interpretati in termini di stregoneria; come normativa, prescrive un codice di condotta e regole concernenti – molto letteralmente – il saper vivere. È a partire dagli aspetti tecnici della teoria che va compreso il dibattito sul carattere relativo dell'opposizione *witchcraft/sorcery*. Cosí, presso i Kagoro studiati da Beidelman [1963] il termine *uhai* si applica tanto alle sostanze che si suppongono portatrici di un potere particolare quanto al potere stesso; nelle società lagunari la conoscenza delle erbe è un attributo del controstregone (*witch-doctor*) che lotta anch'egli psichicamente, spiritualmente, ad armi o anime pari con gli stregoni. Nella persona e nel potere dello stregone si combinano infine un principio strutturale (per esempio presso i lagunari vi è almeno uno stregone per lignaggio, il suo potere può essere ereditario ed egli non può attaccare che persone del proprio lignaggio) e una determinazione congiunturale (si ritiene che lo stregone, in un'occasione particolare, possa agire per gelosia), che relativizzano da una parte la distinzione volontario/involontario, dall'altra quella particolare/generale. Quest'ultima, infatti, risulta molto relativa, dal momento che la morte di un individuo, in funzione dei sintomi che l'hanno preceduta e di un eventuale contenzioso sociale, mette in causa a priori un individuo del lignaggio, nonché la pace e l'equilibrio di tale lignaggio. La dimensione interpretativa della teoria, come la sua dimensione normativa, mostrano sufficientemente come tale teoria non si lasci separare se non artificialmente dal resto – il resto della vita e della teoria sociali.

Altrettanto si può dire del suo aspetto pratico. L'insieme costituito dal si-

stema e dalla teoria non si rivela se non di fronte a una situazione, in occasione di avvenimenti particolari (essenzialmente malattie e morti) che comportano sospetti, inchieste e accuse. Ora, il sospetto non può dar luogo ad accusa che in precise condizioni; un'accusa inverosimile potrebbe essere mortale per il suo autore, nella misura in cui essa venisse da un individuo senza particolare autorità e colpisse un personaggio in vista. Le procedure di accusa non sono mai lasciate all'arbitrio dell'improvvisazione, degli umori o della sola opinione. La verosimiglianza dell'accusa (la plausibilità che ne determina la possibilità) è un dato culturale variabile secondo le società considerate. Presso i Chewa, a prestar fede a Marwick [1965], presso gli Yao studiati da Mitchell [1956], è l'accusa di un giovane da parte di un anziano ad apparire la piú verosimile. I Lele, spiega Mary Douglas [1967], hanno un criterio di verosimiglianza opposto: è fra gli anziani che si trovano i sospetti piú verosimili. La pratica rinvia cosí naturalmente alle caratteristiche del sistema, anche se su di esse pesano ugualmente delle limitazioni di carattere istituzionale: presso i Lele e gli Azande l'accusa deve essere formulata o confermata da un indovino. Presso la maggior parte dei lagunari della Costa d'Avorio, in particolare gli Alladiani l'autopsia del cadavere, che può portare a un'accusa di stregoneria (e in linea di principio alla messa in causa di un individuo appartenente al lignaggio della vittima), è subordinata all'autorizzazione del capo di tale lignaggio.

Molte contraddizioni apparenti nelle interpretazioni che sono state proposte sul fenomeno della stregoneria sembrano essere imputabili al fatto che gli osservatori hanno spesso avuto l'inclinazione a privilegiare uno dei suoi aspetti a scapito degli altri due, mentre una buona comprensione del fenomeno dovrebbe prenderli in considerazione tutti e tre simultaneamente. Il privilegio accordato alla stregoneria come sistema è all'origine di tutte le descrizioni che, sensibili al parallelo che può essere istituito fra il sistema della stregoneria e il sistema sociale, fanno del primo un riflesso, magari deformato o rovesciato, del secondo, e i loro autori si sentono autorizzati a trarre da quest'effetto speculare conclusioni di tipo funzionalista e finalista: il mondo dell'immaginario sarebbe il rifugio dei vinti e dei deboli, la catarsi dei mutilati dal sistema sociale. L'interpretazione di tipo culturalista si interessa, piú di quella di tipo speculare, alla stregoneria come teoria: la distribuzione dei ruoli in ogni cultura particolare si spiega in termini di funzione e di equilibrio, che fanno inoltre il suo stile, la tonalità tipica di una data cultura. Secondo Nadel [1952], le donne nupe della Nigeria sono sí in linea di massima piú ricche dei loro mariti, ma hanno un ruolo sociale assai modesto, che in qualche modo viene compensato dal ruolo loro attribuito nel mondo della stregoneria, che si suppone esse controllino. Le società delle streghe sono presentate come un calco delle società mercantili; il mondo della stregoneria, negativo dell'ordine sociale e doppione dell'ordine economico, si spiega dunque per mezzo delle caratteristiche proprie di un dato sistema culturale. La presa in considerazione della stregoneria come pratica sociale porta, da parte sua, a interpretazioni fondamentalmente finaliste; gli etnologi ritengono allora che, in ultima analisi, le paure o i conflitti generati dalla credenza nei fenomeni di stregoneria servano al funzionamento d'insieme del

sistema. Chi ha formulato nel modo piú ingenuo tale ipotesi è Beattie [1963], il quale ha suggerito che presso i Nyoro la paura dell'accusa obbliga gli individui a mostrarsi generosi e socievoli.

Simili punti di vista frammentari comportano paradossi e contraddizioni. Presso i Nyoro, come presso i Kagoro studiati da Beidelman o i lagunari della Costa d'Avorio, una reputazione di stregone, se resta a tale stato, può avere elementi lusinghieri. La stregoneria non è dunque solo quel fenomeno temibile e temuto, quel motivo per accuse, che assicurerebbe *ipso facto* il conformarsi degli individui alle norme di comportamento. Mary Douglas ha fatto giustamente notare che le interpretazioni finaliste di Marwick (secondo il quale l'accusa o la minaccia di accusa favoriscono a scadenza regolare la segmentazione del lignaggio o le fissioni dei villaggi) e di Mitchell erano in contraddizione con la descrizione dei fatti da essi fornita: dai loro stessi testi ella ritiene infatti di comprendere che, presso i Chewa come presso gli Yao, a differenza di quanto avviene presso i Lele del Kasai oggetto dei suoi studi, l'accusa – come si è già ricordato – viene considerata piú plausibile quando colpisce i giovani che non gli anziani; il riferimento alla stregoneria sembra dunque servire piú al perpetuarsi dell'ordine che favorire, anche indirettamente, la promozione dei giovani e la costituzione di nuovi gruppi.

2. *La logica pagana.*

Dal momento in cui si tenta di comprendere ad un tempo tutte le diverse dimensioni del fenomeno, si avverte come esso sia profondamente indissociabile da una teoria e da una pratica piú vaste; ma si comprende, allo stesso tempo, che questo legame all'insieme si esprime in un certo numero di temi dei quali si può trovare menzione anche nelle confessioni degli stregoni del XVI e XVII secolo e dei quali si può pensare che, a quell'epoca, costituissero, come hanno intuito alcuni etnologi, la sopravvivenza o la traccia di un sistema piú completo, di una logica pagana analoga a quella delle società africane. Cosa si intende per logica pagana? Essa sembra potersi definire attraverso tre tratti distintivi: un'identificazione fra rapporti di significato e rapporti di forza, valida anche reciprocamente, che non lascia spazio a un terzo termine, la morale, che sarebbe ad essi estraneo; l'assenza di ogni dualismo che opponga radicalmente un principio spirituale come l'anima a un principio materiale come il corpo, o, piú esattamente, che opponga una vita del corpo a una vita dell'anima o dello spirito; una continuità fra ordine biologico e ordine sociale che tende a fare del primo il significante del secondo e relativizza, sotto questo aspetto, la distinzione individuo/collettività.

Non vi è società africana in cui gli attributi e la forza dello stregone possano venir qualificati senza far riferimento a ciò che gli etnologi hanno chiamato le componenti della persona (e in rapporto alle quali possono e debbono essere analizzate la situazione, l'identità e la forza di *qualsiasi* individuo) e alle dimensioni sociali corrispondenti (poiché non si suppone che l'insieme di tali compo-

nenti si distribuisca casualmente sulla molteplicità degli individui). Questa constatazione attiene ai due primi tratti costitutivi della logica pagana: da una parte la doppia identificazione significato/forza e realtà/morale, dall'altra l'assenza di distinzione fra corpo e psiche. Quest'ultimo tratto è quello che si manifesta piú facilmente e fornisce una risposta (anche se in un luogo diverso e in ritardo) a certe domande degli inquisitori europei. L'autore di quest'articolo ha mostrato [Augé 1975*a*] come la metapsicologia alladiana, molto vicina nei dettagli ai suoi equivalenti lagunari e akan e, piú in generale, perfettamente paragonabile a numerosi casi esemplari africani, integrasse al sistema di relazioni che la definisce numerosi dati fisici, fisiologici e dinamici. Due «istanze» fisiche definiscono l'individualità umana: lo *eẽ* e il *wawi*, che gli è superiore. Ma lo *eẽ* è anche un principio vitale associato al sangue al punto da identificarsi con esso e per suo tramite anche con lo sperma che, chiamato «acqua dell'uomo», è tuttavia considerato come un sangue particolarmente denso. Lo *eẽ* è anche l'ombra che accompagna l'uomo, un'ombra della cui presenza bisogna continuamente sincerarsi, che si deve, per cosí dire, tenere sott'occhio (al punto da lasciare sempre un lume acceso nella camera in cui si dorme). Certi disturbi che noi distinguiamo come fisici (il vaiolo) o psichici (la «follia») sono, in numerose società lagunari, ugualmente attribuiti a uno spostamento dello *eẽ* (in alladiano) o del suo equivalente: il guaritore cerca nella foresta la foglia sotto la quale esso si è nascosto; una volta trovata, la fa bollire in un'acqua con la quale lava il malato, restituendogli, in linea di principio, il suo *eẽ* e le sue forze. Un attacco condotto con i mezzi della stregoneria può avere l'effetto di disfare la stretta coerenza dello *eẽ* e del *wawi*, provocando cosí disturbi della vista, stordimenti o deliri. L'attacco diretto dello *eẽ* (che è protetto dal *wawi*) può essere ugualmente descritto come un atto di divoramento o di vampirismo [Augé 1972]: la debolezza che ne risulta (che viene cosí interpretata) può del resto essere indifferentemente considerata imputabile a una perdita di carne, di sangue o di *eẽ*. Si potrebbe dire approssimativamente che lo *eẽ* è l'energia della carne e del sangue, che ognuno di questi tre principî è un'espressione degli altri due, e che ogni attacco a uno di essi è anche un attacco agli altri due: essi sono identici, non in relazione metaforica.

La stessa mancanza di differenziazione si riscontra per quanto concerne il *wawi*, che non può essere definito come un principio psichico fondamentalmente distinto dal corpo che abita. Se si sommano le definizioni possibili e le qualità considerate del *wawi*, si constata che esse non possono definirsi esclusivamente «spirituali» o «corporali». Il *wawi* è anzitutto la forza dello *eẽ*, lo strumento del rapporto e dell'azione; lo *eẽ* non si muove se non tirato, manipolato, e, si può dire, per sua disgrazia. Il *wawi*, invece, è ad un tempo piú stabile e piú mobile; contrariamente allo *eẽ* può essere ereditato in linea paterna e non scompare alla morte del corpo; esso ha tuttavia manifestazioni del tutto fisiche: scosso, se un individuo assesta un colpo alla fronte del suo «possessore», rischia di rendere questo folle; la sua forza, ancora presente nel cadavere portato da alcuni giovani, li costringe ad avanzare o arretrare per esprimere la sua risposta affermativa o negativa alle domande di chi li interroga sulle cause del decesso. È ancora lui che, liberato dalla morte, può scacciare il *wawi* di un altro e trasformare nello stesso tempo la sua personalità e le sue qualità fisiche, e che, infine, può manifestarsi in sogno al *wawi* di un altro uomo. Ma il sogno non si contrappone alla realtà piú di quanto lo spirito non si contrapponga alla carne, poiché il fatto di avere dei sogni chiari è segno di forza e, piú precisamente, la prova di un *wawi* forte. Quando gli stregoni si riuniscono nelle loro assemblee notturne per compiere i loro festini e rispondere alle esigenze del debito cannibalistico che li lega fra loro – a turno ognuno deve fornire una vittima presa nel proprio lignaggio che, se necessario tagliata a pezzi, viene progressivamente divorata, o, in mancanza di altre risorse, offrirsi egli stesso alla voracità dei suoi pari [Augé 1972; 1975*a*] – si suppone che siano in realtà i loro *wawi* a riunirsi. I corpi degli stregoni sono visibili nella capanna in cui sembrano dormire, ma non per questo essi sono assenti dal festino cannibalistico: una piaga in una gamba sarà per esempio interpretata come il primo acconto fornito ai suoi compagni della notte da uno stregone indebitato ma senza risorse nel proprio lignaggio. Si noti fra parentesi che l'esigenza degli «stregoni» prefigura quella degli antenati, che in tutte le società africane esigono di non essere dimenticati dai propri discendenti, di ricevere il sangue dei sacrifici che li nutre ed evita loro di morire una seconda volta. Non vi è vita spirituale che non tragga la propria forza dalla materia vivente. Quanto alla presenza degli stregoni alle loro riunioni, si tratta di una presenza «in doppio», secondo la bella espressione in uso nella Costa d'Avorio per descrivere questo tipo di fenomeni. La presenza «in doppio» non si identifica con il sogno piú di quanto questo non si opponga alla realtà.

A questo punto, ciò che va posto in discussione è l'uso della parola 'stregone'. In numerose lingue africane il suo equivalente è infatti un termine composto dalla parola 'uomo' e da un prefisso che designa uno specifico potere di aggressione: il *mangu* degli Azande, il *kuwu* dei Rukuba della Nigeria [Muller 1971], lo *ãwa* degli Alladiani, ecc. Tale potere non è evidentemente dissociabile dalla personalità di colui che lo possiede: esso trova la propria collocazione nella persona (in rapporto alle componenti alle quali già si è accennato), nella società (in rapporto alle linee di filiazione e di eredità, ai rapporti di alleanza e di vicinato) e nella storia (in rapporto agli avvenimenti dei quali gli viene attribuita la responsabilità). Tornando un momento all'esempio precedente, si constata che lo *ãwa*, il potere dello stregone, cioè dell'uomo dello *ãwa* (*ãwawrõ*), di cui si dice talvolta che è «portato» dal *wawi* (un po' nello stesso modo in cui quest'ultimo è retto dallo *eẽ*), è in effetti anzitutto l'espressione aggressiva di questo *wawi*, cosí come il *sekɛ* ne è l'espressione difensiva. Lo *ãwa*, potere dello stregone, e il *sekɛ*, potere del controstregone (*sekɛ wrõ*), sono – è anche detto – poteri della stessa natura; la loro differenza consiste nel grado, e il piú forte dei controstregoni è sempre considerato piú forte del piú forte degli stregoni. Poiché non vengono mai riconosciuti come stregoni se non quelli vinti e costretti alla confessione, mentre i controstregoni ostentano la propria qualità, su questo punto la teoria non risulta mai essere altro che un modo per registrare retrospettivamente un dato di fatto: nessuno può rivendicare, se non in modo

estremamente indiretto e allusivo, una precisa e particolare aggressione risultante da un'attività di stregoneria. D'altra parte la pretesa generale a un potere indeterminato è quasi un fatto strutturale: presso gli Alladiani, dove la teoria vuole vi sia per lignaggio almeno uno stregone – un uomo dello *ãwa* –, il capo di lignaggio è il primo ad essere sospettato, e la teoria sociale gli attribuisce quasi il diritto al potere del quale lo si sospetta, poiché lo autorizza a proibire l'autopsia del cadavere di ogni individuo che appartenga al suo lignaggio e in grado di conseguenza di chiamarlo in causa.

Non vi è dunque giudizio morale sul potere della stregoneria (che non è in fondo diverso dal potere del capo o del controstregone), anche se l'evidenza di ripetute sventure può comportare effetti negativi per colui che si ritenga l'utilizzi abusivamente. Il termine 'abusivamente' deve essere qui inteso ad un tempo in rapporto agli avvenimenti di cui si cerca la causa (è l'intensità o la ripetizione della disgrazia che suscita o comporta la volontà di trovarne un responsabile) e in rapporto alla posizione di colui che è sospettato (chi non si difende a sufficienza dall'accusa di possedere un potere che la sua posizione sociale non gli permette di rivendicare coprendolo col velo dell'ambiguità costituisce un capro espiatorio ideale). La stregoneria rinvia dunque, sotto quest'aspetto, a un mondo sociale che, in termini funzionali, essa è lungi dal sovvertire, rafforzando al contrario il suo sistema di costrizioni ufficiali. Muller [1971] aveva fatto la stessa constatazione studiando i Rukuba della Nigeria, da una parte precisando che la nozione di *kuwu*, termine che poteva essere tradotto con 'stregoneria', denotava piú generalmente le manifestazioni di una forza mistica che può essere utilizzata anche per il bene della comunità, manifestazione in qualche modo di una facoltà «moralmente neutra», secondo l'espressione utilizzata anche da Bohannan; dall'altra notando che il regime delle accuse è largamente funzionale all'ordine sociale, per cui secondo i Rukuba una persona influente non ha meno probabilità di un'altra di essere oggetto di sospetti, ma ne ha nettamente meno di essere effettivamente accusata. La ragione della disgrazia, della malattia e della morte viene dunque cercata all'interno dei rapporti di forza sociali, dei quali le forze dell'essere, le forze «mistiche» di cui – ricalcando indubbiamente l'inglese *mystical* – parla Muller, non costituiscono che un'altra espressione. Una parte del pensiero medico africano, dal punto di vista eziologico, poggia su questo postulato. Non resta che aggiungere che questa equivalenza, o addirittura questa identità fra rapporti di forza e di significato, può esprimersi in linguaggi diversi da quello della stregoneria, che non ne costituisce che una modalità particolare; essa definisce, piú che un tratto esclusivamente africano, una costante della logica pagana.

Cambiando continente, si può cosí trovare, presso i Jivaro studiati da Harner [1962], un'altra espressione di questa logica che, pur manifestando i tre tratti menzionati a proposito degli esempi africani, non li raggruppa necessariamente in un sistema di credenze nella stregoneria. In questo tuttavia la società jivaro non si distingue radicalmente dalle società africane (anche per esse l'equazione rapporti di forza = rapporti di significato non si esprime esclusivamente nella stregoneria) ma si definisce, con esse, come una di quelle società pagane per

le quali l'identità individuale non ha l'immediata evidenza che le attribuisce la tradizione cristiana e occidentale. La letteratura etnologica abbonda di esempi che mostrano la relatività e la plasticità della nozione di persona; spesso, infatti, gli elementi che concorrono alla definizione di una data individualità sono considerati effimeri e relativamente indipendenti fra loro: essi hanno da un lato modalità di esistenza e d'azione particolari, dall'altro di destini e, in qualche modo, di percorsi differenti. La descrizione di teorie esotiche della persona ha tuttavia potuto sorprendere il lettore profano poiché spesso l'etnologo – a volte missionario –, obbligato a ricorrere al solo vocabolario di cui disponeva, parlava di «anime» a proposito delle «componenti» della persona. Il travisamento risultava essere particolarmente gravido di conseguenze poiché, appunto, le culture pagane non sono affatto dualiste, e ognuna delle anime in questione ha il suo carico di carne e di sangue.

Per Harner, dunque, del quale si seguirà per un momento la terminologia, i Jivaro possiedono tre tipi di «anima» (cfr. gli articoli «Persona» e «Soma/psiche», § 4, in questa stessa *Enciclopedia*): la piú importante è chiamata *arutam wakani*, che l'uomo non possiede dalla nascita ma deve acquisire; le altre due sono l'anima vendicatrice, o *muisak*, e l'anima ordinaria, chiamata *nëkás wakani*. Tutte queste «anime» possiedono i due attributi essenziali che conferisce loro la tradizione pagana: la materialità e la mobilità. In linea di massima fin dall'età di sei anni un bambino si pone alla ricerca, in compagnia del padre, di una prima anima *arutam*. La ricerca, che dura qualche giorno, spesso non raggiunge il proprio scopo e dev'essere ripresa; è nel corso di una visione notturna (spesso una coppia di anaconda o di giaguari giganti che escono dalla foresta mentre la terra trema e il vento si scatena) che si suppone che il giovane Jivaro acquisisca infine, assieme a un'anima *arutam*, il potere ad essa relativo (*Kakarma*) che sviluppa simultaneamente la sua intelligenza, la sua forza fisica e il suo senso dell'onore.

Un'anima *arutam* non abita mai piú di qualche anno lo stesso corpo; essa proviene da un antenato jivaro e conoscerà altre incarnazioni. Se essa fa del suo momentaneo possessore un vero guerriero, poiché gli comunica il desiderio di uccidere, lo abbandona però alla vigilia del combattimento. Il suo potere sopravvive alla sua scomparsa per circa due settimane, ma uccidere diventa allora per il guerriero una necessità vitale: solo il fatto di uccidere gli permette infatti di tenere «sotto chiave» il potere dell'anima che l'ha abbandonato e di accumulare cosí le forze necessarie; gli è necessario aver ucciso, inoltre, per poter pretendere a una nuova anima *arutam*, senza la quale sarà un uomo perduto. Senza anima egli perde rapidamente le proprie forze, mentre il possesso di due anime *arutam* lo pone al riparo da ogni incidente, nonché da ogni malattia contagiosa; vigilanza e diffidenza sono necessarie per attaccare come per difendersi: le anime *arutam* sono non solo effimere ma anche volubili, ed esistono tecniche per sedurre, far propria e conservare l'anima di un altro. Ma bisogna anche comprendere che l'anima *arutam* mantiene in vita solo il corpo, che le sue manifestazioni sono fisiche e che essa stessa non esiste se non attraverso i corpi che anima, la forza che diffonde e che tali corpi volta a volta esprimono.

La forza dell'anima *arutam* si misura dai suoi effetti fisici e psicologici: accresce la resistenza alle malattie e rende impossibile la morte per avvelenamento. Se un individuo ha acquisito un'anima *arutam*, chi gli è vicino intuisce il fatto sentendolo parlare con piú forza del solito. Al contrario, un parlare piú debole, una minore energia, una malattia sono segni di una perdita di anima e di forza e indicano una possibile vittima all'attenzione di coloro che hanno bisogno di uccidere. Le donne in genere non hanno un'anima *arutam*, né tanto meno un'anima *muisak*. Questa è in qualche modo un'anima *post mortem*, un'emanazione dell'*arutam* del defunto che cerca di vendicarsi dei responsabili della sua morte: essa stessa è a tal punto materiale e localizzabile che la pratica della riduzione delle teste, alla quale i Jivaro devono la propria fama presso il largo pubblico, ha come scopo di tenerla rinchiusa per impedirle di nuocere. Quanto poi all'anima ordinaria, posseduta dagli individui dei due sessi, essa si identifica con il sangue, e il fatto di sanguinare – nota Harner – corrisponde a una «emorragia dell'anima»: se l'anima è fatta di sangue si può dunque ben dire, inversamente, che il sangue è anima.

Anche nelle società africane, come si è visto, non vi è sistema di pensiero che non attribuisca alla psiche umana diverse dimensioni e, a queste, un'esistenza a un tempo materiale e transindividuale. Ma cos'è avvenuto a questi sistemi, e piú in particolare al ruolo ufficiale e spesso notevole che essi attribuivano alla stregoneria, al momento del contatto – non privo di attriti – con la religione cristiana? Questa infatti non è venuta solo a colpire le rappresentazioni delle azioni di stregoneria ma, piú largamente, l'insieme di una logica intellettuale e di un'organizzazione sociale delle quali tali rappresentazioni costituivano a volte la quintessenza e che il cristianesimo intendeva sovvertire radicalmente.

L'Africa sembra offrire, anche da questo punto di vista, degli esempi illuminanti. Numerosi movimenti «antistregoneria» vi hanno fatto la loro comparsa nel periodo coloniale e continuano a sorgervi. Essi portano, sia pur in grado diverso, il segno del cristianesimo e forniscono l'occasione per un duplice discorso che, ancora una volta, non è privo di analogie, da una parte con i benandanti del Friuli del XVI e XVII secolo, dall'altra con coloro che istruiscono i propri processi in nome della pura ortodossia. I casi esemplari possono variare, da quello che esprime la minor influenza cristiana e corrisponde a un'utilizzazione massimale di materiali e strumenti di lotta contro la stregoneria tratti dall'arsenale tradizionale (sia pur in un contesto differente) – caso esemplare oggetto di forti sospetti da parte dei rappresentanti della religione cristiana e a volte delle autorità politiche coloniali o nazionali –, fino a quello dei «profeti» del tipo, per riferirsi alla Costa d'Avorio, di Atcho [Augé 1975*a*, *b*], che riunisce nella sua persona e fa coesistere nella sua pratica diverse dimensioni molto differenti fra loro: quella del controstregone tradizionale, detentore degli stessi poteri dei suoi avversari, quella del guaritore d'ispirazione cristiana che tollera che i controstregoni vengano presentati quali agenti di Dio o del suo profeta, specialisti di una lotta implacabile contro stregoni a loro volta considerati «diavoli»; infine quella, di carattere piú ortodosso, del «profeta» che, ponendo in

causa l'esistenza, o piú esattamente il significato di questo schema generale, invita ogni malato a non cercare se non in se stesso la causa del suo male (dimensione che è del resto spesso oggetto di un'attenzione di carattere piú ecumenico da parte dei rappresentanti ufficiali della cristianità e di un interesse non privo di ambiguità da parte delle autorità politiche).

Sarà bene vedere qualche esempio prima di concludere su questo punto. Fra i movimenti «antistregoneria» nei quali l'influenza cristiana risulta essere molto discreta figurano quelli studiati dagli antropologi britannici nell'Africa meridionale. Cosí Richards [1935] ha studiato il movimento Bamucapi (che ha interessato il Niassa – oggi Malawi –, la Rhodesia del Nord – oggi Zambia –, prima di raggiungere la Rhodesia del Sud – oggi Zimbabwe – e il Congo – oggi Zaire); Marwick [1950] si è interessato al movimento suscitato da Bwanali nel Sud del Niassa; Willis [1968] al movimento Kamcape nella Tanzania meridionale. Sono tutti movimenti di una certa ampiezza, che non si limitano a una regione determinata, ma si diffondono rapidamente su tutta un'area geografica e culturale per poi scomparire. Tale scomparsa è del resto sempre molto relativa, e da questo punto di vista vi è una notevole continuità fra i movimenti mcapi studiati da Richards nel 1935 e il Kamcape studiato da Willis nel 1968. Vi è uno scopo comune a questi diversi movimenti o a queste risorgenze, scaglionate nel tempo, di una volontà immutata: cacciare gli stregoni. Si consideri per un momento il primo di essi: i Bamucapi erano in genere dei giovani vestiti all'europea che sostenevano di agire in nome di un certo Kamwende del Niassa, una personalità i cui attributi sembravano di natura mistica. Essi riunivano la popolazione dei villaggi e individuavano con l'aiuto di specchi gli stregoni autori di incantesimi malefici. Ai colpevoli cosí individuati, i Bamucapi facevano bere un temibile farmaco considerato capace di farli morire all'istante se avessero ceduto alla tentazione di fare ancora del male. Questa sorta di ordalia differita, di ordalia sotto condizione, suscitò le critiche e l'opposizione dei missionari, che proibirono ai cristiani di prestarvisi. Ma tale rifiuto ebbe uno strano effetto, poiché diede credito alle affermazioni secondo le quali gli individui che insegnavano il cristianesimo erano essi stessi degli stregoni (cosa avrebbero avuto da temere, altrimenti?) La tecnica dei Bamucapi non mancava tuttavia di ispirarsi al cristianesimo su numerosi punti: come i missionari, essi traevano dal pantheon locale il nome Lesa per designare il dio supremo, e si dicevano aiutati da Marya, che non era quella delle missioni cattoliche ma non poteva non farvi pensare; Kamwende, il loro ispiratore, era morto, ma si attendeva la sua resurrezione. Infine, come i missionari cattolici, i Bamucapi distinguevano fra i rimedi «naturali», vegetali (*muti*), di cui autorizzavano l'impiego, e i rimedi «magici» contenenti un supposto principio attivo (*cisimba*), quali un osso di scoiattolo o un artiglio d'aquila, la cui utilizzazione era proibita. Si generava cosí un triplice rapporto di sfiducia e di sospetto in termini di stregoneria (piú precisamente di *sorcery*): da parte dei Bamucapi verso coloro che essi denunziavano, da parte dei missionari verso i Bamucapi e da parte di questi ultimi verso un certo numero di responsabili cristiani.

Incomprensione verso una logica dalla quale tuttavia si assimilano numerosi

elementi, e che sembra d'altronde in qualche modo essere essa stessa disorientata dal doversi applicare a quadri sociogeografici e a congiunture storiche per i quali non era stata concepita, tentativo di imporre al disordine ideologico e sociale una griglia di lettura ispirata al cristianesimo, ricorso al linguaggio della stregoneria per qualificare ed evocare tutte le situazioni che testimoniano in primo luogo un profondo malinteso tra i diversi attori storici (ognuno dei quali tende a divenire lo stregone dell'altro): queste le caratteristiche intellettuali di una situazione di contatto in cui la stregoneria, nelle sue forme piú aspre, sembra in buona misura la risultante dell'urto fra la logica pagana e l'Occidente cristiano. I fenomeni osservabili nell'Africa occidentale costituiscono, sotto questo aspetto, delle esperienze ancor piú direttamente paragonabili a quelle europee. La rappresentazione del *witch* che esercita «in doppio» le sue nefaste attività si lascia facilmente ridurre alla categoria del «diabolico», cosicché nel discorso dei profeti locali, che hanno tutti avuto un contatto piú o meno intenso con le chiese cristiane, le espressioni «in doppio» e «da diavolo», che rinviavano inizialmente alla supposta capacità di certe componenti psichiche e vitali della persona di muoversi e agire indipendentemente dal corpo che abitano, divengono in molti casi sinonimi e non si distinguono fra loro se non in termini morali: agisce «da diavolo» lo stregone aggressore, «in doppio» colui che, dotato dello stesso potere, lo pone al servizio del bene e di Dio. Nelle confessioni fatte a Atcho si vede disegnarsi un mondo manicheo nel quale i «guerrieri di Dio», i «soldati di Atcho» si contrappongono agli assalti dei «diavoli». Ma non è difficile scorgere anche la situazione talvolta ambigua, sospetta perfino riguardo a Atcho, nel momento in cui egli non si presenta come il piú forte dei controstregoni, di coloro che, rivendicando il loro potere distruttivo, dichiarano di metterlo al servizio di Dio. I «poteri» contrapposti, ma sostanzialmente identici, che presso i lagunari della Costa d'Avorio e gli Ashanti non vengono nominati che per chiudere una diagnosi in termini di attacco e di difesa, costituiscono l'oggetto di una doppia impresa, di una doppia e contraddittoria tentazione da parte dei sostenitori del cristianesimo: o sovvertire la pratica e la logica pagane prendendole in parola ma imponendo loro un altro linguaggio – si è visto come Harris, l'ispiratore di Atcho, cosí come san Bernardo aveva abbattuto l'albero sacro dei Sassoni, sfidasse gli idoli bruciandoli e gli stregoni denunziandoli, per ingaggiare con essi una prova di forza che non nasceva da una negazione della loro esistenza ma da una relativizzazione della loro forza (cfr. l'articolo «Religione» in questa stessa *Enciclopedia*) –, o invece respingere ad un tempo stregoni e controstregoni proprio perché partecipi di una concezione dell'uomo, della società e della religione della quale viene negato il principio stesso. L'ambiguità e la ricchezza di un personaggio come Albert Atcho provengono dal fatto che egli si identifica volta a volta con l'una e l'altra impresa.

3. *L'Europa per eccesso e per difetto.*

Gli esempi precedenti possono aiutare a comprendere le diverse interpretazioni che della stregoneria, della «loro» stregoneria, dànno gli osservatori europei. Per riassumere a grandi – troppo grandi – tratti le loro rispettive posizioni bisognerebbe situarle in rapporto alla figura dominante del cristianesimo nel momento in cui questo incontra la stregoneria: il diavolo. Prima, durante e dopo il diavolo: tali sono i tre punti di riferimento degli etnologi e degli storici. Julio Caro Baroja ha seguito la traccia delle religioni pagane, e in particolare dell'eredità greca e romana; le sue analisi evocano facilmente, con poche differenze di dettaglio, certe situazioni africane: «Il trionfo del cristianesimo comportò logicamente una nuova interpretazione delle credenze precedentemente esistite in Europa... le religioni pagane vennero dunque denaturate per poterne meglio fare delle pure rappresentazioni del male» [1961, p. 64]. Ma l'elemento che colpisce è che, in questo caso, a seguire Caro Baroja, l'assimilazione si compie direttamente dagli antichi dèi ai demoni e al diavolo del nuovo sistema: «Cosí, senza alcuna preoccupazione di gradualità o sfumatura, gli antichi dèi vennero semplicemente assimilati ai demoni o, semplificando ancor piú e modificando i concetti, al diavolo stesso. Non si tenne alcun conto di quanto poteva esserci di pio, morale e onorevole nei culti domestici o pubblici greci e romani» [*ibid.*, p. 65]. Caro Baroja si sforza inoltre di rubricare le diverse tradizioni di stregoneria sviluppatesi in Europa, a cominciare da quelle che nell'impero romano sono mescolate alla storia del cristianesimo, non senza osservare un paradosso in effetti piuttosto notevole: mentre, per quanto riguarda le metamorfosi e gli altri fatti ad esse collegati, i Padri della Chiesa ebbero un atteggiamento di franco diniego durante tutta la prima parte del medioevo, attenendosi alla tesi del sogno, la Chiesa in età moderna credette in gran maggioranza alla realtà dei voli notturni, delle metamorfosi e delle cavalcate fantastiche. Altre tradizioni, piú esplicitamente legate a una concezione d'insieme della vita sociale, si esprimono presso i popoli germanici e slavi. Presso i Germani «la pratica della magia è legata a un ordine logico e a un ordine sociale (come avviene in certe comunità oggi oggetto di studio) e la magia malefica vi fiorisce nei periodi di tensione» [*ibid.*, p. 71].

Non stupisce, dunque, che la Chiesa cattolica, che dispone in ogni caso di nozioni, termini e interpretazioni per fatti o credenze di questo genere, abbia teso a vedervi anzitutto un'eresia. Il paganesimo era certamente piú vario in Europa di quanto non tendano a far credere le ipotesi di Murray, e nulla permette di sostenere la sua ricostruzione di una religione pagana omogenea (il culto di Diana – egli sostiene – sarebbe sopravvissuto nell'Europa occidentale), le cui caratteristiche e i cui agenti si potrebbero identificare uno ad uno nelle confessioni degli accusati di stregoneria, come se queste costituissero la fedele trasposizione di una realtà. Ma l'estensione del paganesimo in Europa prima del cristianesimo e la relativa omogeneità dei suoi principî sembrano indubbie. Si pensi ancora una volta all'Africa: l'estrema diversità delle sue religioni non

esclude una coesione d'insieme che si esprime per esempio nel rapporto con la terra, con gli antenati e con lo psichismo individuale, anche se da un caso all'altro tali rapporti non sono certo identici. Caro Baroja, secondo le sue interpretazioni, individua almeno tre cause delle grandi somiglianze fra le rappresentazioni della stregoneria in tutta l'Europa: da una parte le migrazioni germaniche («Il mondo germanico, dalle terre iperboree fino alle coste mediterranee, popolate da Visigoti, Ostrogoti e Longobardi, dalle steppe orientali fino alle isole dell'Atlantico, era dominato dalla fede nella magia che lo terrificava al tempo delle sue grandi migrazioni» [*ibid.*, pp. 74-75]); dall'altra la tradizione greco-latina; infine l'azione della Chiesa stessa in un mondo medievale senza frontiere. Questo carattere «prenazionale» del medioevo spiega la diffusione delle idee legate alla Chiesa come quella del romanico e del gotico primitivo. La letteratura ecclesiastica in latino dà luogo a traduzioni nelle lingue locali in formazione: «L'artista, cosí come il cantastorie, porta aiuto alla diffusione delle concezioni dei teologi. E ci si può chiedere se queste credenze relative alle riunioni degli stregoni e ai voli notturni, tanto spesso combattuti, non siano state oggetto di una nuova interpretazione che le modificò considerevolmente e diede loro un'unità che prima non possedevano» [*ibid.*, p. 95].

L'apparato ecclesiastico dispone al momento della repressione di congegni semantici che talora funzionano come veri e propri «manuali» o «istruzioni per l'uso», e le cui virtú unificatrici sono incontestabili. Tutto è pronto perché la retorica del diavolo e del buon dio si faccia carico della logica pagana. Pur al semplice livello di una piccola impresa, come quella che conduce nel suo villaggio di Bregbo il profeta della Costa d'Avorio Atcho, tale potere unificante è notevole: l'istituzione simbolica impone una stessa tematica e un linguaggio comune a membri di culture vicine ma distinte, di società affini ma differenti, per le quali in particolare l'azione di stregoneria non ha né la stessa origine né la stessa destinazione, a seconda che abbia luogo in ambiente patrilineare o matrilineare. Alladiani, Ebrie, Avikam, Dida, Baulé, si accusano a piú non posso di aver fatto l'amore in forma di diavolo nella boscaglia, di aver rubato delle banane e ucciso qualcuno della propria cerchia, di essersi comunicati senza essersi confessati e di aver consegnato, sempre in doppio e da diavoli, i propri parenti alla voracità dei propri confratelli di diavoleria del villaggio.

Ad atti di questo genere la Chiesa medievale può applicare, come ai maomettani e agli ebrei recidivi, la qualifica di eretici. Nel XIV secolo il *Directorium inquisitorum*, «manuale degli inquisitori», definisce la categoria dell'eresia considerando come eretici «coloro che compiono atti propriamente eretici», e fra tali atti figura quello di «adorare i diavoli». Cosí, i veggenti e gli indovini vengono considerati «eretici» se, per predire il futuro o penetrare il segreto dei cuori, «rendono al diavolo un culto di latria o di dulia» [Eymericus 1376, p. 236]. È noto che, nel linguaggio teologico, il culto di latria è quello che si rende alla divinità, il culto di dulia quello che si rende ai santi. Ribattezzare dei bambini, per esempio, costituisce una pratica ereticale. Questo manuale degli inquisitori descrive i tre tipi di invocazione del diavolo: alcuni demonolatri invocano il diavolo, o piuttosto i diavoli (Lucifero e le sue schiere), rendendo loro un vero e proprio culto di latria («Offrono sacrifici, li adorano, indirizzano loro esecrabili preghiere, si votano ai diavoli, fanno loro voto di obbedienza, promettono di fare tale o tal'altra cosa per legarsi a essi, giurando per l'uno o l'altro diavolo chiamandolo per nome e invocandolo, cantano le loro lodi, si genuflettono, si prosternano, fanno voto di castità in loro onore, digiunano o si flagellano, o si vestono di bianco e di nero per significare il loro culto, sollecitano il loro aiuto facendo dei segni o scrivendo delle lettere o pronunziando dei nomi, accendono candelabri, li incensano, bruciano in loro onore dell'ambra, dell'aloe e altri aromi di questo tipo; immolano loro uccelli e altri animali, offrono il proprio sangue; gettano del sale sul fuoco, offrono loro olocausti di ogni genere» [*ibid.*, pp. 235-36]). Altri si accontentano di un culto di dulia, mescolando «in esecrabili preghiere» i nomi dei diavoli a quelli dei beati, come fanno i maomettani che invocano Dio per intercessione di Maometto. Altri infine invocano il diavolo in modo curioso, tracciando un cerchio sul suolo, «in mezzo al quale pongono un bambino» [*ibid.*, p. 236], e compiendo un certo numero di pratiche rituali estremamente sospette poiché il loro scopo sembra essere quello di chiedere al diavolo qualcosa che va al di là delle perfezioni proprie della natura dell'invocato (conoscere il futuro, risuscitare i morti, prolungare la vita, costringere qualcuno a peccare, ecc.).

L'eresia, in ogni caso, nasce da una mescolanza di ingenuità e di orgoglio: ingenuità di credere che si possa usare e abusare a proprio piacere dei poteri diabolici, ingenuità di supporre che tali poteri possano uguagliare la potenza divina, orgoglio, in ogni caso, di coloro che vogliono ignorare le gerarchie volute da Dio, anche nel campo del male. Pregare i diavoli significa adorarli: la peggiore delle eresie. Ordinare loro di piegarsi a un desiderio umano è mescolare l'orgoglio all'ingenuità. Cosí i filtri d'amore, nella misura in cui utilizzano in modo sacrilego sostanze sacre come l'ostia o sono accompagnati da preghiere al diavolo, costituiscono eresia. Sant'Agostino e altri avevano prescritto di non rinchiudere i diavoli nelle ampolle, poiché niente ve li poteva trattenere se non la loro stessa astuzia o la volontà divina. Se li si vedeva penetrare in ricettacoli di questo tipo, apparentemente per effetto di certi segni o di certe parole, si doveva pensare che fosse Dio ad averveli forzati, o i buoni angeli, oppure dei diavoli ancora piú potenti. A meno che, osserva ancora Eymericus, i diavoli non vi si precipitassero spontaneamente, fingendo di esservi costretti, per ingannare coloro che credono di avere qualche potere su di loro. Viene cosí fin dall'inizio stabilita la coincidenza che farà di ogni gesto «magico» un'invocazione diabolica e di ogni pratica pagana un gesto d'orgoglio e di provocazione verso Dio. L'ossessione del diavolo – è bene precisarlo – era ben anteriore al XIV secolo e al *Directorium inquisitorum*. Norman Cohn [1957] ricorda che la dottrina cristiana del X secolo sull'Anticristo, che fece testo per tutto il medioevo, ne faceva un ebreo della tribú di Dan, figlio di una prostituta penetrata dal diavolo al momento del concepimento; la sua educazione, veniva precisato, «in Palestina sarebbe stata diretta da maghi e stregoni, che lo avrebbero iniziato alla magia nera e a ogni sorta di iniquità» (trad. it. p. 88). Nel medioevo l'odio verso gli ebrei si nutrirà della ripetuta identificazione tra l'Anticristo e Satana, gli ebrei e i

diavoli, la stregoneria e la diavoleria: «Il popolino era convinto che nella sinagoga gli ebrei adorassero Satana sotto forma di gatto o rospo, invocando il suo aiuto con pratiche di magia nera» [*ibid.*]. Ma è anche noto come il tema del Diavolo e dell'Anticristo sia stato tanto significativo da ispirare ai movimenti messianici della seconda metà del medioevo l'orrore e l'odio verso il Papa, presentato come l'Anticristo, e verso la Chiesa di Roma, sua alleata e sua complice in Satana: «Ogni movimento chiliastico era in effetti spinto dalla situazione in cui si trovava a vedere nel clero una confraternita demoniaca» [*ibid.*, p. 92].

Non può infine stupire che le rappresentazioni della forza e del potere proprie del paganesimo, le sue interpretazioni della malattia e della disgrazia, i suoi fantasmi e la sua razionalità vengano captati, grazie anche a una storia violenta e aspra, attraverso la griglia ideologica di una religione che crede di riconoscervi la propria zona d'ombra, di scoprirvi, con la prova dell'esistenza del diavolo, la conferma dell'onnipotenza di Dio. La macchina giudiziaria impone agli accusati, come Mandrou [1968] ha ben mostrato per il XVII secolo, piú che un semplice linguaggio l'idea stessa e, con ciò, la prova della loro colpevolezza. Ma, indipendentemente dal grado di adesione degli accusati al sistema di credenze di cui sono vittime, secondo il punto di vista qui scelto, l'importanza della questione sta nel carattere composito, e fatto proprio in modo ineguale dai differenti attori, del fenomeno identificato in Europa sotto il termine 'stregoneria'. Cosí, a proposito dei benandanti del Friuli, Ginzburg [1966] stabilisce l'esistenza verso il 1570 di un rituale di fertilità legato «a un piú vasto complesso di tradizioni (connesse, a loro volta, con il mito dei convegni notturni presieduti da divinità femminili, come Perchta, Holda, Diana) in un'area che va dall'Alsazia all'Assia, alla Baviera, alla Svizzera» e attestate anche in Lituania. Il suo libro esprime mirabilmente l'effetto provocatorio che le affermazioni dei benandanti producono sull'Inquisizione e fa comprendere come «nel giro di un secolo i benandanti diventano... stregoni, e i loro convegni notturni volti a procurare fertilità si trasformano nel sabba diabolico». Per il Friuli, aggiunge Ginzburg, «si può affermare con sicurezza che la stregoneria diabolica si diffuse come deformazione di un precedente culto agrario» (ed. 1979 p. XII). L'autore di questo articolo non ha né l'intenzione né i mezzi per discutere questa tesi nei dettagli; essa sembra solidamente fondata e, senza ricorrere a ricostruzioni piuttosto azzardate come quelle di Murray, traccia in modo convincente lo schema del passaggio da una religione pagana a una superstizione cristiana; essa illustra precisamente ciò che era parso tipico del cattolicesimo: la riduzione che esso opera, attraverso il suo linguaggio, la sua tematica e le sue procedure istituzionali, di una logica che gli sfugge a un'eresia che esso condanna. Ma si possono anche fare alcune osservazioni supplementari, in particolare alla luce dell'esperienza africana: l'idea di «stregoneria» (approssimativamente nel senso del *witchcraft* definito dall'etnologia anglosassone) sembra completamente intrinseca alla logica del paganesimo, e un'attenzione troppo esclusivamente rivolta agli antichi rituali di fertilità non deve lasciar credere che i tratti piú significativi della stregoneria diabolica d'ispirazione cristiana fossero necessariamente estranei alle credenze pagane da essa permeate. Né il tema dei voli notturni, né quello dell'azione «in doppio», né quello dello scontro fra «stregoni» e «controstregoni» sono in realtà sconosciuti alle religioni pagane europee; e il tema degli stregoni distruttori dei raccolti è attestato in Africa. È dunque importante tentare di collocare la stregoneria nell'insieme delle rappresentazioni pagane e non eludere tale problema, essenziale da un punto di vista antropologico, privilegiando lo studio di una trasformazione il cui esito finale, evidentemente meglio conosciuto, rischia di far sottovalutare la complessità della situazione di partenza. Per necessità di cose, gli storici dicono poco dei paganesimi anteriori all'organizzazione cristiana (cosa si saprebbe delle religioni africane se ci si dovesse limitare alla sola testimonianza dei missionari portoghesi?); e, come spesso in questi casi, le ipotesi diffusioniste sono un palliativo dell'ignoranza (cosí, ci si chiede se esistono rapporti fra gli stregoni e gli sciamani, senza tener conto del fatto che, se si fa riferimento all'esperienza etnologica, le due figure esistono e a volte coesistono senza confondersi). Quando Ginzburg definisce i benandanti come «protettori dei raccolti, difensori delle biade, dei vini, nemici delle streghe affatturatrici» [*ibid.*, p. 189], descrive una figura piú vicina ai controstregoni ashanti o lagunari che non agli sciamani siberiani.

Ma vi è una controprova da questo punto di vista significativa: una volta dissipatosi il fumo dei roghi, cancellati gli splendori del sabba, cosa resta nelle nostre campagne, nel segreto delle coscienze inquiete, se non il sospetto che ricade sul vicino e si confida sottovoce ai piú intimi, nutrito ad un tempo della paura della malattia e della disgrazia e di una certa idea della forza e del potere? Il diavolo ha potuto un tempo sottrarre a suo beneficio la stregoneria e la laicità ha piú o meno ucciso il diavolo. Ma il residuo non è scomparso, prova forse di una fondamentale attitudine delle società contadine a organizzare simbolicamente il loro rapporto con il quotidiano e la malasorte. Il libro che Jeanne Favret-Saada ha dedicato alla stregoneria nel *bocage* è particolarmente interessante soprattutto perché la teoria decristianizzata dei rapporti di forza che esso elabora evoca per molti aspetti le teorie africane. Certo, il contesto è radicalmente diverso, come osserva la stessa Favret-Saada; un Azande che sostiene di essere stregato si comporta chiaramente come un essere sociale, mentre un contadino del *bocage* nella stessa condizione è per lo piú condannato al segreto, poiché la sua diagnosi indica che egli si trova «separato dalla teoria ufficiale della malasorte e che gli manca la possibilità di utilizzare *quel* linguaggio (positivo o religioso) per significare *quella* storia» [1977, p. 27]. Al di là di questa differenza, le teorie della forza istituite e messe in atto nelle società africane e nel *bocage* sono, come si è già suggerito [Augé 1979], totalmente paragonabili. Anzitutto, nel *bocage* come in Africa, tali teorie hanno per oggetto l'interpretazione e se possibile l'eliminazione dell'avvenimento infausto legato all'azione di una malevola volontà esterna. In secondo luogo le ambiguità attraverso le quali si definisce implicitamente o per via negativa la nozione di forza sono analoghe nei due universi culturali; l'equazione forza d'animo = forza magica vi traduce in ugual misura gli attributi psicologici della forza; è forte non solo chi non confessa mai ma anche chi sa in ogni occasione controllare la propria parola, evitare l'accusa evitando egli stesso ogni denunzia impulsiva, ogni violenza ver-

bale, chi resiste al panico e alla collera. La nozione di forza è infatti sostanzialmente instabile: vi è chi crede di difendersi e si trova a un tratto accusato di aver attaccato; le qualità che si suppongono proprie di uno stregone sono le stesse che bisogna possedere per non esserne vittima; nel *bocage* come nella Costa d'Avorio, per quanto se ne sa, non si ha mai a che fare solo con dei controstregoni; spesso anche la lamentela di uno stregato fa seguito a un'accusa di cui egli stesso è stato oggetto. In Africa come in Europa si è posseduti dalla propria forza altrettanto quanto la si possiede, e su questo statuto ambiguo possono insediarsi, in modo piú o meno esplicito, delle teorie della trasmissione o dell'eredità della forza che, in particolari contesti storici e sociali, non restano evidentemente senza rapporti con l'organizzazione istituzionale e politica di cui possono anche apparire come un'espressione e una condizione di efficacia.

Nel complesso, la categoria della stregoneria deve essere ad un tempo superata e ridotta per poter dar luogo a paragoni utili che non si limitino alla ricostruzione delle diffusioni possibili o probabili. La stregoneria, intesa come il supposto potere che alcuni uomini possono, per effetto di qualità o di tecniche innate, ereditate o acquisite, esercitare su altri, si integra in un insieme ideologico piú vasto, una teoria piú o meno esplicita della forza e del potere che può evidentemente presentare notevoli differenze da un sistema sociale all'altro. Ma essa piú precisamente si riferisce alla chiarificazione dell'avvenimento, e in particolare dell'avvenimento infausto, soprattutto della malattia e della morte. Quando lo storico mostra come questo o quel rito di fertilità ha potuto essere reinterpretato dalla tradizione cristiana in termini di stregoneria diabolica, vi è da pensare, senza contestare la fondatezza e l'esattezza delle sue affermazioni, che egli non possieda tutti gli elementi di paragone, che egli non ne sappia abbastanza sulla stregoneria pagana né nel suo contesto piú ampio (teoria della forza) né in quello piú stretto (interpretazione della malasorte e della malattia). Piú esattamente egli resta storico, studia le modalità di una trasformazione e di una strategia (e l'antropologo, nei contesti oggi sconvolti delle culture dotate di una stregoneria ufficiale, deve farsi storico del presente), ma non possiede la sostanza di un'antropologia, dell'apprensione globale di un'ideologia che, sola, renderebbe possibile e pertinente il paragone. Questa è d'altra parte la difficoltà di ogni antropologia storica. In senso inverso (e si terminerà cosí da dove si è cominciato), l'esempio delle società in cui la stregoneria non è né un'eresia né una segreta sopravvivenza può arricchire la sua comprensione dei periodi storici a proposito dei quali si è potuto parlare di ondate di stregoneria, sia pur, come nel caso del Friuli, sotto le forme di una controstregoneria militante. Da questo punto di vista, l'etnologia del malocchio nelle campagne dell'Europa contemporanea, quale è praticata da Jeanne Favret-Saada per il *bocage*, presenta ugualmente un notevole interesse, poiché tratta di un ritorno, sia pure un po' segreto e piú o meno vergognoso, alle fonti del paganesimo o – che è la stessa cosa – di una permanenza delle inesauribili fonti del pensiero pagano.

Nella sua diversità l'incerta immagine dello stregone è sviante. Nient'altro che immagine, racconto, visione degli altri, voce o ricordo, essa non si costituisce, non si trasforma e non si diffonde se non attraverso la parola; non viene evocata che nel silenzio: la presenza appena indovinata di un uccello nella notte, lo sguardo insistente di un vicino o di un estraneo di passaggio, l'improvvisa comparsa di un male che toglie il respiro, la collera del capo o le imprecazioni del guaritore suscitano, con la paura, l'ombra di un sospetto che il tempo, alla lunga, può dissipare, se nulla viene piú a turbare l'ordine quotidiano delle cose. Piú tardi, di tempo in tempo, nella confusione e nel delirio, quell'ossessione prende forma: lo stregone è là, vinto, spezzato; è colui che si sospettava, o un altro, ma sempre conosciuto, o piuttosto di cui non si conosceva che un volto, un'apparenza; lo stregone è un agente che fa il doppio gioco ma, dal momento in cui confessa, la sua parte in ombra non è piú che un segno di orgoglio e di dismisura. Il suo cadavere parla per lui, fulminato dall'ordalia, improvvisa confessione di derisoria impotenza. Oppure stupisce la sua buona volontà: era dunque lui quello che si temeva, lui, che si sforza di soddisfare, persino di anticipare le insinuazioni del giudice, folle a sua volta di paura? Lui, che cade nella trappola delle parole di cui lo si credeva maestro, dice ciò che non bisogna dire, pronunzia egli stesso la sua condanna a forza di volervi sfuggire e proclama il suo amore verso Dio, la giustizia, i suoi simili – il regime o il partito?

Lo stregone non prende corpo se non nella sconfitta. Simile al re d'investitura divina, egli esercita il suo potere solo fino a quando può far credere nella propria forza. I loro percorsi sono tuttavia inversi: la vecchiaia, la malattia, la debolezza condannano il re allo stesso tempo come individuo e come re; lo si uccide, lo si soffoca perché non deve morire di morte naturale; a partire dal momento in cui il suo corpo si indebolisce egli cessa di essere re. L'accusa che vale allo stregone il suo primo segno di debolezza è, al contrario, in qualche modo la sua consacrazione, la sua «intronizzazione». E alcuni sono indubbiamente morti per non aver saputo resistere alla vertigine di farsi riconoscere stregoni, per aver voluto identificarsi con l'immagine prestigiosa e temuta che ossessionava il loro spirito come quello dei loro simili.

Le reputazioni sono incerte e pericolose. Chi permette il sorgere di un dubbio sulla natura del suo potere può godere per qualche tempo del prestigio di un titolo che non avrebbe il coraggio di rivendicare; può sedurre lasciando immaginare di non essere mai completamente identico a ciò che si crede egli sia. Ma è un gioco che ha i suoi limiti e non è privo di rischi. Poiché se l'idea dello stregone è funzionale, la sua realtà è sovversiva. Il comune mortale, simile in questo a coloro che lo governano, ammette che il potere sia ambiguo ma non crede nell'ambiguità della debolezza: l'ambiguità non nasce che da posizioni di forza. Ogni pretesa alla forza senza base sociale o politica è destinata a sprofondare nella derisione o nel sangue.

Le descrizioni della stregoneria africana, germanica o scandinava, la iscrivono all'interno di uno schema sociale (lignaggi, villaggi, alleanza); ciò è particolarmente evidente, come si è visto, nel caso delle società di lignaggio, per le quali la relazione di stregoneria appare come un normale rapporto sociale nel senso che essa non può non esistere ed è dunque una necessità, e piú precisamente una necessità di struttura. Ma ciò che è vero per la stregoneria come

relazione non lo è piú per lo stregone come individuo. Se la figura dello stregone ha potuto essere paragonata a quella del re, se Mary Douglas [1966] e Luc de Heusch [1971] hanno potuto scrivere che esse si situano ambedue in margine al sociale, è perché si riconoscono loro ufficialmente degli attributi, delle qualità e delle proprietà paradossalmente in antinomia con il sistema simbolico sociale che esse contribuiscono a instaurare (nel caso del re) o a far funzionare (nel caso dello stregone). La sistematica delle differenze che crea il sociale (differenze tra l'umano e il non umano, tra parenti e non parenti, differenza di sesso, di generazioni, di situazioni genealogiche, di rango) si attenua, viene abolita o rovesciata nell'ordine del potere, che tuttavia si presenta come il suo fondamento ultimo: una recente tesi di Tcherkezoff [1981] dedicata ai BaNyamwesi della Tanzania mostra chiaramente come nella corte reale si riassumano e si disfino ad un tempo le contrapposizioni che la vita sociale instaura fra mondo della savana e mondo umano, antenati e discendenti, morte e vita. Tutti i sistemi simbolici della regalità africana tendono a farne, rispetto all'ordine sociale, uno scandalo – scandalo di cui testimoniano tanto le specifiche interdizioni quanto le prescrizioni particolari (l'incesto regale), e che culmina nella prova della morte volontaria, morte simbolica dell'intronizzazione, morte reale, ma simbolicamente negata, del cambiamento di regno, ancor piú negata se nei regni yoruba e fon si considera che il sovrano possa reincarnarsi piú volte. Il re non può essere un individuo come gli altri: questo il vero senso della sua morte. Ma neanche lo stregone può essere un individuo: la pretesa che si suppone essergli propria (egli disprezza «in doppio» le prescrizioni e le interdizioni che fanno degli uomini degli esseri sociali, non vive che della morte degli altri) diviene ad un tempo insopportabile e derisoria nel momento in cui viene ostentata o confessata da un individuo ben preciso e specifico, un individuo come gli altri.

La regalità è sopravvissuta ai re; essa possiede un proprio sistema simbolico che definisce le regole della filiazione legittima, i principî del potere che trascende l'ordine sociale. Il sistema simbolico della stregoneria la mantiene nell'ordine sociale (strutturalmente, perché né la trasmissione del potere supposto né il suo esercizio sono, rispetto alle regole sociali, arbitrari o irrazionali; funzionalmente, perché l'interpretazione normale della disgrazia, della malattia e della morte passa nella maggioranza dei casi attraverso l'interpretazione della griglia strutturale che isola nel complesso delle relazioni sociali necessarie la figura dei possibili rapporti di stregoneria). Ma appena identificato e individuato lo stregone sente pesare su di sé il doppio peso del sociale e dello scandalo. La sua verità simbolica è indubbiamente necessaria, e nelle società piú sensibili al carattere irrefutabile dell'ordine delle cose basta che lo stregone sia stato identificato perché lo si dimentichi, come se egli non fosse stato che l'effimera emanazione di un potere ineluttabile, l'episodica manifestazione di un fenomeno strutturale. Altre società sono piú attente allo scandalo rappresentato dalla sua verità immaginaria – non piú alla sua dimensione strutturale (quella che viene tradotta in linguaggio morale quando si dice che lo stregone è piú responsabile che colpevole) ma alla smisuratezza della sua pretesa al potere se

paragonata alla sua dimensione individuale, alla sua singola figura. Anche il potere politico istituzionale ha bisogno, per imporsi, di eludere o di sublimare la dimensione individuale; la ragion d'essere della stregoneria come fenomeno sociale sta nel fatto che può essere identificata (individuata) la causa della disgrazia, la figura dello stregone: il sistema simbolico della stregoneria lascia allora posto all'immaginario dello stregone, al desiderio che gli si suppone proprio, poiché vi si crede ed egli vi crede, di infrangere le interdizioni, di trasformarsi in animale, di decidere della vita e della morte – di credersi un re.

Forse re, ma per un istante. Si uccide il re perché egli non muoia. Quando si uccide lo stregone è per non morire e perché egli non è il re, perché si perpetui l'ordine delle cose, perché il re regni e gli stregoni possano ancora servire, quando giungeranno la disgrazia e la morte, a dar loro un volto e l'aspetto di una ragione. [M. A.].

Augé, M.
1972 *Les métamorphoses du vampire. D'une société de consommation à l'autre*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», n. 6.
1975*a* *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.
1975*b* *Logique lignagère et logique de Bregbo*, in C. Piault (a cura di), *Prophétisme et thérapeutique*, Hermann, Paris.
1979 *Ici et ailleurs: sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», XXXIV, 1, pp. 74-84.

Beattie, J.
1963 *Sorcery in Bunyoro*, in J. Middleton e E. H. Winter (a cura di), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge and Kegan Paul, London, pp. 27-55.

Beidelman, Th. O.
1963 *Witchcraft in Ukaguru*, in J. Middleton e E. H. Winter (a cura di), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge and Kegan Paul, London, pp. 57-98.

Caro Baroja, J.
1961 *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid.

Charuty, G.; Fabre, D.; e Ginzburg, C.
1980 *Entretien entre Giordana Charuty, Daniel Fabre et Carlo Ginzburg*, in appendice alla trad. franc. di Ginzburg 1966, Verdier, Paris.

Cohn, N.
1957 *The Pursuit of the Millennium*, Secker and Warburg, London (trad. it. Comunità, Milano 1965).

Douglas, M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. it. Il Mulino, Bologna 1975).
1967 *Witch beliefs in Central Africa*, in «Africa», XXXVII, 1.

Evans-Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Angeli, Milano 1976).

Eymericus, N.
[1376] *Directorium inquisitorum*, In aedibus Populi Romani, Roma 1578-79.

Favret-Saada, J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris.

Ginzburg, C.
1966 *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1979².

Harner, M. J.
1962 *Jivaros souls*, in «American Anthropologist», LXIV, 2, pp. 258-72; ora in J. Middleton (a cura di), *Gods and Rituals*, Natural History Press, New York 1967.

Heusch, L. de
1971 Prefazione alla trad. franc. di Douglas 1966, Maspero, Paris.

Le Roy Ladurie, E.
1966 *Les paysans du Languedoc*, Sevpen, Paris (nuova ed. ridotta Flammarion, Paris 1969; trad. it. Laterza, Bari 1970).

Macfarlane, A.
1967 *Witchcraft Prosecutions in Essex, 1560-1680: a Sociological Analysis* (tesi di laurea), University of Oxford, Oxford.
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study*, Routledge and Kegan Paul, London.

Mandrou, R.
1968 *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de phychologie historique*, Plon, Paris (trad. it. Laterza, Bari 1971).

Marwick, M.
1950 *Another modern antiwitchcraft movement in East Central Africa*, in «Africa», XX, 2.
1965 *Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewa*, Manchester University Press, Manchester.
1970 (a cura di) *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books, Harmondsworth.

Mitchell, J. C.
1956 *The Yao Village. A Study in the Social Structure of a Nyasaland Tribe*, Manchester University Press, Manchester.

Muller, J. C.
1971 *Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba*, in «L'Homme», XI, 3.

Murray, M. A.
1921 *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*, Clarendon Press, Oxford.

Nadel, S. F.
1952 *Witchcraft in four African Societies*, in «American Anthropologist», LIV, 1.

Richards, A. I.
1935 *A modern movement of witch-finders*, in «Africa», VIII, 4.

Tcherkezoff, S.
1981 *Le rituel dans l'ordre des valeurs* (tesi), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Willis, R. G.
1968 *Kamcape: an anti-sorcery movement in South-West Tanzania*, in «Africa», XXXVIII.

Quali sono i caratteri della stregoneria? È essa da ascrivere a una forma di follia personale (cfr. **follia/delirio**), alle paure (cfr. **angoscia/colpa**) del **potere** nei confronti di chi lo avversa, e che quindi usa la **repressione** per estirparlo (cfr. anche **terrore, tortura, violenza**), o, ancora, costituisce un aspetto funzionale in certe **società** che regola taluni conflitti (cfr. **conflitto, marginalità**), o, infine, costituisce una sorta di residuo di un tessuto sociale assai antico (o contemporaneo per certe regioni e culture), testimone di una vera e propria **logica**, la logica pagana? Una logica che si iscrive essenzialmente in società fondate sull'**agricoltura**, sulla **caccia/raccolta**, sulla **pastorizia**, in una parola su attività nelle quali il rapporto fra **uomo** e **natura** (cfr. anche **natura/cultura**) non si definisce come contrapposizione netta ma piuttosto come una continuità carica di ambiguità. **Dèi, demoni**, diavoli (cfr. **diavolo**) non rappresentano delle entità ma altrettante forze insite nel mondo **animale** e **vegetale**, negli oggetti (cfr. **feticcio, totem**), nell'individuo stesso che partecipa piú d'ogni altro di questo sistema cosmogonico (cfr. **cosmologie, caos/cosmo**). Al pari di altre, dunque, la stregoneria pare, nel bene come nel male, una forza da controllare; essa fa parte di una **struttura** sociale che ammette una continuità tra le due componenti della coppia **soma/psiche**, tra il **corpo** e le varie anime fisiche che lo strutturano. L'individuo risulta come una combinazione di maschere (cfr. **maschera, persona**), ciascuna dotata di forza, che a volte possono separarsi tra loro sdoppiandosi, cosí da dar luogo ai fenomeni tipici della stregoneria in ogni paese: dal **cannibalismo** rituale (cfr. **rito**) alla **danza** diabolica, al sabba... Le religioni stabilite (cfr. **religione, chiesa**), incapaci di afferrare questa logica globale, ne hanno colto gli elementi pericolosi tacciando tali comportamenti come eretici (cfr. **eresia, peccato, sacro/profano**) e condannando del tutto ogni **magia**. Ma non potendo risolvere la teoria (cfr. **teoria/pratica**) su cui si fondava, la stregoneria (la paura, la spiegazione delle disgrazie, l'incertezza della **vita** – cfr. anche **vita/morte** – e della natura come **ambiente** vivente) non ne ha eliminato del tutto le manifestazioni che vanno iscritte in questo rapporto dell'uomo col **mondo** (cfr. **spazio sociale**) piuttosto che in supposte teorie culturali degli oppressi.